بحوث عقائدية

١ ـ ٣

العرش والكرسي

في القرآن الكريم

مراتب العلم الإلهي

وكيفية وقوع البداء فيه

التوحيد

أساس جميع المعارف القرآنيّة

آية الله العلّامة

السيد كمال الحيدري

حيدري، كمال،
العرش والكرسي في القرآن الكريم. مراتب العلم الإلهي وكيفية وقوع البداء فيه. التوحيد أساس جميع المعارف القرآنية/ السيد كمال الحيدري. ـ قم: دار فراقد، ١٤٣١ ق.= ٢٠١٠م. = ١٣٨٩.
٢٦٤ ص.
١٠٢، ٩٤، ٤٥ص. ـ (بحوث عقائدية؛ ١-٣)
ISBN 978 – 964 – 2902 – 52 – 1
فهرست نويسى بر اساس اطلاعات فيپا.
كتابنامه؛ به صورت زير نويس.
چاپ دوم.
١. شيعه اماميه ـ عقايد. ٢. خداشناسى ـ جنبه هاى قرآنى. ٣. توحيد. ٤. خدا ـ اثبات. ٥. خدا ـ علم لا يتناهى. ألف. عنوان. ب. عنوان: مراتب العلم الإلهي وكيفية وقوع البداء فيه. ج. عنوان: التوحيد أساس جميع المعارف القرآنية.
BP ٢١١ /٥ /٩ح ٨ع ٤١٧٢/ ٢٩٧

الكتاب:	**بحوث عقائدية (١-٣)**
المؤلف:	**آية الله العلامة السيد كمال الحيدري**
التدقيق والإخراج:	**عبد الرضا عبد الحسين**
تنضيد الحروف:	**محمد البديري**
الناشر:	**دار فراقد**
الطبعة الثانية:	**١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م**
المطبعة:	**ستاره**
ISBN :	**٩٧٨ ـ ٩٦٤ ـ ٢٩٠٢ ـ ٥٢ ـ ١**

دار فراقد للطباعة والنشر
قم ـ إيران

(١)

العرش والكرسي

في القرآن الكريم

آية الله العلّامة

السيد كمال الحيدري

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾

(يونس: ٣)

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾

(البقرة: ٢٥٥)

تمهيد

(آيات العرش والكرسي)

لم يرد ذكر الكرسي في القرآن إلاّ في آية واحدة وهي المشهورة بآية الكرسي، وهي: قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

أما العرش فقد ذُكر في آيات عديدة، منها:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٣).
- قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأعراف: ٥٤).
- قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (الرعد: ٢).
- قوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ

تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ (التوبة: ١٢٩).

- قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٢).
- قوله تعالى: ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴾ (المؤمنون: ١١٦).
- قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ (السجدة: ٤ ـ ٥).
- قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الزمر: ٧٥).
- قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ (غافر: ٧).
- قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ (الحديد: ٤).
- قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ (الحاقّة:٧).
- قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ * ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ (البروج: ١٤ ـ ١٥).

(١)

العرش والكرسي لغةً واصطلاحاً

كمقدّمة منهجيّة لابدّ من التنبّه إلى:

أوّلاً: إنّ التحديد المفهومي ربما يأتي امتداداً للمعنى اللغوي مؤسّساً عليه، وعندئذ يكون المعنى اللغوي هو البناء التحتي الذي يشيّد عليه المعنى الاصطلاحي دلالته ويستمدّها منه. ويبدو أنّ هذه قاعدة مطّردة في كثير من الألفاظ، حيث يأتي المفهوم الاصطلاحي مستمدّاً من اللغة.

ثانياً: إنّ المرتكز الذي ننطلق منه لفهم هذه الحقائق القرآنية ـ كما أوضحناه في بعض كتبنا [1] ـ هو أنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض. ومن الواضح أنّ هذه النظرية لا تريد إلغاء المفهوم، وهي بنحو أولى لا تهدف إلى إلغاء المعاني اللغوية، إنّما ينصبّ كلّ اهتمامها على عدم حصر المصداق الخارجي للمفهوم في المجال الاجتماعي والعرفي المتداول في نطاق عالم الحسّ والمادّة، إذ هناك للمفهوم الواحد أكثر من

---

(١) راجع: **اللباب في تفسير الكتاب**، العلاّمة السيد كمال الحيدري، الجزء الأوّل، سورة الحمد، ص٥٣.

مصداق، يمتدّ بعضها إلى ما وراء عالم المادّة.

إذن فنظـريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق لا تلغي لا المعاني اللّغـويّة للألفـاظ، ولا مدلـولاتها المفهومـيّة، إنّمـا تقـول بـتعدّد المـصاديق للمفهـوم الـواحد، بنحو تشمل عالم الحسّ والمادّة كما العالم الذي وراءه معاً.

في ضوء ذلك نقول:

أمّـا الكرسـي: فهو اسم لما يُقعد عليه؛ قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٣٤)، أمّـا في الجذر اللّغوي فهو مشتقّ مـن «كـرس» والكـرِسُ أصـل الشيء، أي المتلبّد والمجتمع، وكلّ مجـتمع مـن الـشيء كـرس، ومنه الكرّاسة للمتكرّس من الأوراق، وكرّسـت البـناء فتكـرّس، والكـرّوس المتـركّب بعض أجزائه إلى بعض لكبره»[1] وربما كنّي بالكرسي عن الملك فيقال: كرسي الملك ويُراد منطقة نفوذه وسعة قدرته.

علـى هذا يكون المراد من سعة كرسيّه في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ بالنظر إلى ما تقدّمه من قوله: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إحاطـة مقـام الـسلطنة الإلهـيّة، فيتعـيّن للكرسي من المعنـى: أنّـه المقام الربوبي الذي يقوم به ما في السماوات وما في الأرض من حيث إنّها مملوكة مدبّرة معلومة، فهو من مراتب العلم،

(١) **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الإصفهاني: مادّة «كرس»، ص٤٢٨ .

ويتعـيّن للـسعة من المعنى: أنّها حفظ كلّ شيء ممّا في السماوات والأرض بذاته وآثاره.

أمّـا العـرش: مـا يجلـس علـيه الملك وربما كنّي به عن مقام السلطنة، قال الراغب الأصفهاني: «العرش في الأصل شيء مسقّف، وجمعـه عروش، قال: ﴿وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ (البقرة: ٢٥٩)، ومنه قيل: عَرَشْتُ الكَرْم وعرّشته إذا جعلت له كهيئة سقف، وقد يقال له المعـرّش قال: ﴿مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ﴾ (الأنعام: ١٤١)، والعرش شـبه هـودج للمـرأة شـبيهاً فـي الهيئة بعرش الكرْم، وعرشت البئر جعلت له عريشاً. وسُمّي مجلس السلطان عرشاً اعتباراً بعلوّه، قال: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (يوسـف: ١٠٠)، وكنّـي بـه عـن العـزّ والسلطان والمملكة»[1].

مرّةً أخرى سنجد أنّ التحليل المفهومي لا يتنكّر للمعنى اللغوي ولا للمفاهـيم الأخـرى المـستمدّة منه أو المؤسّسة من حوله، لكن بعد تطهير المفاهيم من شآبيب المادّة، وصرف العرش إلى مصداق في العالم الآخر يؤدّي الغرض ذاته، من دون أن يكون موضعاً مادّياً ومحلاًّ ثابتاً يحيط بصاحب العزّة والجلال سبحانه.

وكـيف كان، فقد استقرّت العادة منذ القديم أن يختصّ العظماء من ولاة الناس وحكّامهم ومصادر أمورهم من المجلس بما يختصّ بهـم ويتميّزون به عن غيرهم، كالبساط والمتّكأ، حتّى آلَ الأمر إلى

---

(١) المصدر نفسه: مادّة «عرش»، ص٣٢٩.

إيجـاد الأسرّة والتخوت، فاتّخذ للملك ما يسمّى عرشاً، وهو أعظم وأرفـع وأخـصّ بالملك، والكرسي يعمّه وغيره. واستدعى التداول والـتلازم أن يُعـرّف الملك بالعرش كما كان العرش يُعرّف بالملك فـي أوّل الأمـر، فـصار العـرش حـاملاً لمعنى الملك، ممثلاً لمقام الـسلطنة، إلـيه يـرجع وينتهى، وفيه تتوحّد أزمّة المملكة في تدبير أمورها وإدارة شؤونها.

ويمكـن الوقـوف علـى أهمّـية بـل ضرورة وجود مركز واحد للتدبيـر والقـرار مـن خـلال الـسيرة التي مضت عليها المجتمعات الإنـسانيّة، وكـيف أنّ غـياب هذه القوّة المركزيّة في التدبير والقرار سـرعان مـا يـؤدّي إلـى تلاشـي الأمـم والمجتمعات. من هنا كان الـواجب حفـظ هذه الوحدة بمن يقوم عليها، فإنّ التجربة الإنسانيّة أوضـحت أنّ العوامل المختلفة والإرادات المتشتّتة إذا وجّهت نحو غـرض واحـد وسـيّرت فـي مسير فارد، لم تدم على نعت الاتّحاد والانـسجام، إلاّ أن تجمـع أزمّـة الأمـور المخـتلفة في زمام واحد، وتوضـع في يد من يحفظه ويديم حياته بالتدبير الحسن، فيحيى به الجميع، وإلاّ فسرعان ما تتلاشى وتتشتّت.

ولـذلك نـرى أنّ المجـتمعات الـراقية تحـاول تـنويع الأعمال الجـزئية نوعاً نوعاً، ثمّ يعطى زمام كلّ نوع إلى كرسي من الكراسي كالدوائـر والمصالح الجزئيّة المحليّة، ثمّ ينوّع أزمّة الكراسي فيعطى

كـلّ نوع كرسيّاً فوق ذلك، وعلى هذا القياس حتّى ينتهي الأمر إلى زمام واحد يقدّم إلى العرش.

ومـن عجيب أمر هذا الزمام وانبساطه وسعته في عين وحدته، أنّ الأمـر الواحد الصادر من مقام العرش، يسير في منازل الكراسي التابعة له على كثرتها واختلاف مراتبها، فيشكّل في كلّ منزل بشكل يلائمـه ويعـرف فـيه، ويتـصوّر لصاحبه بصورة ينتفع بها ويأخذها ملاكـاً لعملـه. يقـول صـاحب العـرش «ليجرِ الأمر» فتأخذه وزارة المالـيّة تكليفاً ماليّاً، ووزارة الخارجيّة تكليفاً سياسيّاً، ووزارة الدفاع تكلـيفاً عـسكريّاً، وعلـى هـذا القـياس يتحرّك على خطّ نازل من المركـز الأعلـى إلى ما دونه، في حين يعود للكثافة والتجمّع عندما يتحرّك على خط صاعد ليعود أمراً واحداً عند نقطة الذروة المتمثّلة برئاسة الوزراء.

بعـبارة واضحة: إنّ الأمر الواحد الذي يصدر عن المركز تفهمه الدوائـر التالية على خطّ التدبير والإدارة على نحو مختلف من دائرة إلـى أخرى. فهذا أمر واحد لكنّه يكتسب في كلّ منزل الصيغة التي تناسـبه. ففـي عين وحدته يسير في مراتب نازلة، فيتكثّر ويكتسب طابعـاً تفـصيليّاً يُعـرف بـه بحـيث ينتفع به الدوائر الدُنيا على نحو مـوائم. ومـن ثـمّ فـإنّ مجمـوع هذه التكثّرات والتفاصيل هو الأمر الواحد، والأمر الواحد يطوي في أحشائه هذه الكثرة والتفاصيل في

عين وحدته.

هـذا مـا يجـري علـيه الأمر في النظام الوضعي الاعتباري الذي عندنا.

العلاقة بين الحقائق والاعتباريّات

تنقـسم الإدراكـات ـ فـي مـباحث نظـرية المعرفة ـ إلى ثلاث فئات رئيسة:

• الحقائـق: وهـي تلـك المفاهـيم التي لها مصاديق واقعيّة في الخارج، كمفاهيم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان والفرس ونحـو ذلـك مـن التـصوّرات، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جـسم سـيّال، والـتفّاح أحـد الثمرات، وغير ذلك من التصديقات، وهـي علـوم وإدراكات تحقّقت عندنا من الفعل والانفعال الحاصل بين المادّة الخارجيّة وبين حواسّنا وأدواتنا الإدراكيّة.

• الاعتـباريّات: وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعيّ في الخـارج، ولكـنّ العقل يعتبر لها مصداقاً، أي أنّ العقل يعتبر الشيء الـذي لـيس هـو مصداقاً واقعيّاً لهذه المفاهيم يعتبره مصداقاً، وكي تتميّـز الإدراكـات الحقيقـيّة عـن الاعتباريّة نستعين ببعض الأمثلة. فالرئاسـة والمرؤوسيّة والمالكيّة والمملوكيّة، إذا حلّلناها نجد أنّه لا يـوجد بحـسب الواقـع الخارجـي مـن الإنسان الرئيس إلاّ إنسانيّته ووجـوده الخارجـي، وأمّا رئاسته فإنّما هي بحسب اعتبار المجتمع

والعقــلاء ذلك، وهكذا في الإنسان المرؤوس، وكذلك لو نظرنا إلى الكـتاب المملـوك، فالـذي له تحقّق خارجي إنّما هو الكتاب، وأمّا مملوكيّته فأمرٌ اعتباريّ لا يتجاوز حدّ الذهن.

ويمكــن أن نجمــل الفروق بين الإدراكات الحقيقيّة والاعتباريّة في الأمور التالية:

الأوّل: أنّ الإدراكـات الحقيقيّة هي انعكاس للواقع ونفس الأمر عـند الـذهن البـشري، بخـلاف الإدراكات الاعتباريّة فإنّها فروض واعتـبارات يـضعها العقلاء لرفع حاجاتهم ولا واقع لها وراء ظرف العمل.

الثانــي: أنّ الإدراكـات الحقيقـيّة لهـا قـيمة منطقـيّة، ويمكــن الاسـتفادة مـنها فـي البـراهين العقليّة للكشف عن حقائق وجوديّة أخرى، والاعتباريّة ليست كذلك.

الـثالث: أنّ الإدراكـات الحقيقـيّة ثابـتة لا تتغيّر بتغيّر حاجات الإنـسان، ومـن هنا فهي دائمة وضروريّة وكلّية، بخلاف الإدراكات الاعتباريّة فإنّها تابعة لحاجات العقلاء لتنظيم حياتهم، فتكون متغيّرة ويـنالها قانـون الـتكامل والارتقاء، وهذا سبب كونها مؤقّتة ونسبيّة وغير ضروريّة.

• الوهمـيّات: وهــي الإدراكـات التـي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقـع الخارجـي، لا حقيقة ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس،

كتصوّر الغول ونحوه.

فـي ضـوء هـذا التمييز بين الحقائق والاعتباريّات، من القواعد الأساسـيّة التـي تنفعـنا كثيـراً فـي فهم حقيقة العرش والكرسي في القـرآن، بـل فـي سائر مثل هذه المفاهيم: أنّ كلّ معنىً من المعاني الاعتـباريّة المـتعارفة والمـتداولة في المجتمعات العقلائيّة إنّما هو منتـزع مـن حقـيقة وجـوديّة في عالم التكوين؛ وذلك لما ثبت في مـباحث نظـرية المعـرفة أنّ المفاهيم الاعتبارية لا يمكن أن تكون إبداعـيّة اختـراعيّة ـ بمعنـى أنّ الـذهن بنفـسه يخترع ويخلق هذه المعانـي بقدرتـه الخاصّـة ـ لأنّ القـوّة المدركـة لا تملك مثل هذه القدرة بحيث تصطنع لنفسها صورة ما.

نعـم، الفعالـيّة التـي يمارسـها الـذهن عـبارة عن تصرّفات في الصور، كالحكم والتجريد والتعميم والتحليل والتركيب والانتزاع.

والحاصـل: إنّ هذا الجهد الذهني الذي أسميناه الاعتبار هو في الحقـيقة لون من التوسعة للمفاهيم الحقيقيّة يمارسها الذهن لعوامل انفعاليّة ومتطلّبات عمليّة.

ويتـرتّب علـى هذه الحقيقة المعرفيّة تساؤل أساسيّ مفاده: من أيـن انتـزع العقـل هـذا الأمر الاعتباري للعرش والكرسي، وما هي تلـك الحقـيقة الوجـوديّة التـي اسـتمدّ مـنها مـثل هـذه المفاهـيم الاعتباريّة؟

والجـواب: إنّ التدبّر في النظام الكوني يوصلنا إلى أنّ الأمر فيه علـى هـذه الـشاكلة، فالحـوادث الجـزئية تنتهي إلى علل وأسباب جـزئية، وتنتهـي هـي ــ أي الأسباب الجزئية ـ إلى أسباب أخرى كلّـية، حتّى ينتهي الجميع إلى الله سبحانه، غير أنّ الله مع كلّ شيء وهـو محـيط بكـلّ شـيء، وليس كذلك الملك من ملوكنا؛ لحقيقيّة ملكه تعالى واعتباريّة ملك غيره.

ففـي عـالم الكـون علـى اخـتلاف مراحله، مرحلة تنتهي إليها جمـيع أزمّة الحوادث الملقاة على كواهل الأسباب، وأزمّة الأسباب على اختلاف أشخاصها وأنواعها وترتّب مراتبها هو المسمّى عرشاً، وفـيه صـور الأمـور الكونـية المدبّرة بتدبير الله سبحانه كيفما شاء، وعنده مفاتح الغيب.

وبهـذا يتبـيّن أنّ العـرش حقـيقة مـن الحقائق العينيّة وأمرٌ من الأمور الخارجيّة، ولذلك فإنّ للعرش في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ مـصداقاً خارجيّاً، ولم يوضع في الكلام لمجرّد تتميم المثل كما هو الحال في أمثال كثيرة مضروبة في القرآن، فلا نقول في آية النور مـثلاً: إنّ فـي الوجـود زجاجـة إلهيّة أو شجرة زيتونة إلهيّة أو زيتاً إلهـيّاً، لكـن نقـول إنّ فـي الوجود عرشاً إلهيّاً حقيقة، يليق بساحة قدسه سبحانه.

(٢)

العرش والكرسي بين التدبير والعلم الإلهي

تكـرّرت هـذه الحقـيقة في القرآن، وهي أنّه تعالى ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ فما هو المراد من الاستواء في المقام؟

الاسـتواء هـو كناية عن استيلائه تعالى على ملكه وقيامه بتدبير الأمر قياماً ينبسط على كلّ ما دقّ وجلّ، ويترشّح منه تفاصيل النظام الكونـي بـنحو يـنال به كلّ ذي بغية بغيته، وتقضى لكلّ ذي حاجة حاجته. والدليل على ذلك أنّ الذي تفيده أغلب الآيات القرآنية التي يذكـر فيها الاستواء على العرش أنّها تذكر معه التدبير صريحاً أو ما يؤول إليه بحسب المعنى من خلال ذكر بعض مصاديق التدبير.

• قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦ﴾ (يونس: ٣)؛ ففسّرت الآية الاستواء بتدبير الأمر منه، والتدبير هو الإتيان بالشيء عقيب الشيء، ويُراد به ترتيب الأشياء المتعدّدة المختلفة ونظمها بوضع كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، بحيث يلحق بكلّ منها ما يقصد به من الغرض والفائدة، ولا يختلّ الحال بتلاشي الأصل وتفاسد الأجزاء وتزاحمها؛ يُقال: دبّر أمر البيت أي نظّم أموره والتصرّفات العائدة إليه بحيث أدّى إلى صلاح شأنه وتمتّع أهله بالمطلوب من فوائده.

فتدبيــر أمر العالم نظم أجزائه نظماً جيّداً متقناً بحيث يتوجّه به كلّ شيء إلى غايته المقصودة منه، وهي آخر ما يمكنه الوصول إليه مـن الكمـال الخـاصّ بـه، ومنتهـى ما ينساق إليه الأجل المسمّى، وتدبيـر الكـلّ إجـراء الـنظام العام العالمي بحيث يتوجّه إلى غايته الكلّية، وهي الرجوع إلى الله وظهور الآخرة بعد الدُّنيا.

وبهـذا يتّـضح أنّ معنـى الـشفاعة فـي قوله: ﴿مَامِن شَفِيعٍ﴾ هي الـشفاعة في أمر التكوين لا التشريع، لأنّها جاءت في سياق وصف الـربوبيّة والتدبير التكويني، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

والـشفاعة التكوينـيّة ــ على ما أوضحناه في كتاب الشفاعة[1] ــ هـي الـسببيّة التـي تـوجد فـي الأسباب التكوينيّة التي هي وسائط مـتخلّلة بـين الحـوادث والكائـنات وبينه تعالى. على هذا فالشفيع التكوينـي، هـو الأمـر الـذي ينـضمّ إلى سبب ناقص فيتمّم سببيّته وتأثيـره، وإذا طبّقنا ذلك على الأسباب والمسبّبات الخارجيّة، كانت أجزاء الأسباب المركّبة وشرائطها بعضها شفيعاً لبعض لتتميم حصّة مـن الأثـر منـسوبة إليه، كما أنّ كلاًّ من السحاب والمطر والشمس والظلّ وغيرها شفيع للنبات.

---

(١) **الشفاعة، بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها**، السيد كمال الحيدري، دار فراقد، ١٤٢٥ هـ: ص١٥.

وإذا كان موجد الأسباب وأجزائها والرابط بينها وبين المسبّبات هـو الله سـبحانه، فهـو الـشفيع بالحقـيقة الـذي يتمّم نقصها ويقيم صلبها، فالله سبحانه هو الشفيع بالحقيقة لا شفيع غيره.

وببـيان آخـر أدقّ ـ كما سيأتي في بحث الأسماء الحسنى ـ أنّ أسـماءه تعالـى الحـسنى وسائط بينه وبين خلقه في إيصال الفيض إلـيهم، فهـو تعالـى يرزقهم بما أنّه رازق جواد غنيّ رحيم، ويشفي المريض بما أنّه شاف معاف رؤوف رحيم، ويهلك الظالمين بما أنّه شديد البطش ذو انتقامٍ عزيزٍ وهكذا.

فمـا مـن شـيء مـن المخلـوقات المركّبة الوجود إلاّ ويتوسّط لوجـوده عـدّة مـن الأسماء الحسنى بعضها فوق بعض وبعضها في عـرْض بعـض، وكـلّ مـا هـو أخصّ منها يتوسّط بين الشيء وبين الأعـمّ مـنها، كمـا أنّ الـشافي يتوسّـط بين المريض وبين الرؤوف الرحيم، والرحيم يتوسّط بينه وبين القدير وهكذا.

والتوسّـط المذكـور فـي الحقـيقة تتميم لتأثير السبب فيه، وإن شئت فقل هو تقريب للشيء من السبب لفعليّة تأثيره، وينتج منه أنّه تعالـى شـفيع ببعض أسمائه عند بعض، فهو الشفيع ليس من دونه شفيع في الحقيقة.

وفـي قـوله: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦ﴾ بـيان حقـيقة أخرى وهي رجوع التخلّف في التدبير إلى التدبير بعينه بواسطة الإذن، فإنّ

الـشفيع إنّمـا يتوسّـط بـين المشفوع له المحكوم بحكم والمشفوع عـنده، ليغيّر بالشفاعة مجرى حكم سيجري لولا الشفاعة. فالشمس المـضيئة بالمـواجهة مـثلاً، شـفيعة متوسّـطة بين الله وبين الأرض لاسـتنارتها بالـنور، ولـولا ذلك لكان مقتضى تقدير الأسباب العامّة ونظمهـا أن تحـيط بها الظلمة، ثمّ الحائل من سقف أو أيّ حجاب آخـر شـفيع آخـر يسأله تعالى أن لا يقع نور الشمس على الأرض باستقامة وهكذا.

فإذا كانت شفاعة الشفيع ـ وهو سبب مغيّر لما سبقه من الحكم ـ مستندة إلى إذنه تعالى، كان معناه أنّ التدبير العامّ الجاري إنّما هو من الله سبحانه، وأنّ كلّ ما يتّخذ من الوسائل لإبطال تدبيره وتغيير مجرى حكم، أعمّ ممّا تتّخذه الأسباب التكوينيّة وما يتّخذه الإنسان مـن التدابير للفرار عن حكم الأسباب الجارية الإلهيّة، كلّ ذلك من التدبير الإلهي.

فقــوله: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦ﴾ يــدلّ علــى أنّ شــفاعة الـشفعاء أو الأسـباب المخالفـة التي تحول بين التدبير الإلهي وبين مقتضياته، داخلة من جهة أخرى، وهي جهة الإذن الإلهي.

فما مثل الأسباب والعوامل المتخالفة المتزاحمة في الوجود، إلاّ كمثل كفّتي الميزان تتصارعان بالارتفاع والانخفاض والنقل والخفّة، لكـن اخـتلافهما بعيـنه اتّفـاق منهما في إعانة صاحب الميزان في

تشخيص ما يريد تشخيصه من الوزن.

ويقرب من آية سورة يونس في الدلالة على شمول التدبير ونفي مدبّر غيره تعالى قوله سبحانه: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ * فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (البروج: ١٥ ـ ١٦) وهو ظاهر.

• قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ (السجدة: ٤ ـ ٥).

تقدّم أنّ الاستواء على العرش كناية عن مقام تدبير الموجودات بنظام عامّ يحكم على الجميع، ولذا أتبع العرش في أغلب ما وقع فيه من الموارد بما فيه معنى التدبير.

أمّا وجه ذكر الاستواء على العرش بعد ذكر خلق السماوات والأرض كما في قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (يونس: ٣)، ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (السجدة: ٤)، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤) ونظائرها فهو لبيان اختصاص الربوبيّة والألوهيّة بالله وحده؛ لأنّ مجرّد استناد الخلقة إليه تعالى لا ينفع في إبطال ما يقول به الوثنية شيئاً، فإنّهم لا ينكرون استناد الخلقة إليه وحده ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥) وإنّما

يقولون باستناد التدبير وهو الربوبيّة للعالم إلى آلهتهم، ثمّ اختصاص الألوهية ـ وهي المعبوديّة ـ بآلهتهم ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ (الزمر: ٣) ولله تعالى من الشأن أنّه ربّ الأرباب وإله الآلهة.

فكان من اللازم عند إقامة الحجّة لإبطال قولهم، أن يذكر أمر الخلقة ثمّ يتعقّب بأمر التدبير؛ لمكان تلازمهما وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، حتّى يكون موجد الأشياء وخالقها هو الذي يربّها ويدبّر أمرها، فيكون ربّاً وحده وإلهاً وحده كما أنّه موجود وخالق وحده.

ولذلك بعينه ذكر أمر التدبير بعد ذكر الخلقة في الآية التي نحن فيها، إذ قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ﴾ فالولاية والشفاعة كالاستواء على العرش من شؤون التدبير.

وقوله: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ الولي هو الذي يملك تدبير أمر الشيء، ومن المعلوم أنّ أمورنا والشؤون التي تقوم بها حياتنا قائمة بالوجود، محكومة مدبّرة للنظام العامّ الحاكم في الأشياء عامّة وما يخصّ بنا من نظام خاصّ، والنظام أيّاً ما كان من لوازم خصوصيّات خلق الأشياء، والخلقة كيفما كانت مستندة إليه تعالى، فهو تعالى وليّنا القائم بأمرنا المدبّر لشؤوننا وأمورنا، كما هو وليّ كلّ شيء.

وقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ﴾ التدبير ـ كما تقدّم ـ وضع الشيء في دابر الشيء والإتيان بالأمر بعد الأمر، فيرجع إلى إظهار وجود الحوادث واحداً بعد واحد، كالسلسلة المتّصلة بين السماء والأرض وقد قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ﴾ (الحجر: ٢١).

وقوله: ﴿ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ بعد قوله: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ لا يخلو من إشعار بأنّ «يدبّر» مضمّن معنى التنزيل. والمعنى: يدبّر الأمر منزّلاً أو ينزّله مدبّراً، من السماء إلى الأرض، ولعلّه هو الأمر الذي يشير إليه قوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَا﴾ (فصلت: ١٢).

وفي قوله: ﴿يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ إشعار بأنّ المراد بالسماء مقام القرب الذي تنتهي إليه أزمّة الأمور دون السماء بمعنى جهة العلوّ أو ناحية من نواحي العالم الجسماني، فإنّ الأمر قد وصف قبل العروج بالنزول. فظاهر العروج أنّه صعود من الطريق الذي نزل منه. ولم يذكر هناك إلاّ علوّ هو السماء وسفل هو الأرض ونزول وعروج، فالنزول من السماء والعروج إلى الله يشعر بأنّ السماء هو مقام الحضور الذي يصدر منه تدبير الأمر أو موطن تدبير أمر الأرض هو السماء. والله المحيط بكلّ شيء ينزّل التدبير الأرضي من هذا الموطن، ولعلّ هذا هو الأقرب إلى الفهم بالنظر إلى قوله: ﴿وَأَوۡحَىٰ

﴿فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾.

• وهكذا قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ (الأعراف: ٥٤)، فإنّ قوله: ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ﴾ يجري مجرى التفسير لقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ على ما يفيده السياق.

أمّا الكرسي فكونه من مراكز التدبير الإلهي واضح أيضاً؛ لقوله سبحانه: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ عقب قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾. يقال: «آده يؤوده أوداً» إذا ثقل عليه وأجهده وأتعبه، والظاهر أنّ مرجع الضمير في «يؤده» هو الكرسي وإن جاز رجوعه إليه تعالى، ونفى الأود والتعب عن حفظ السماوات والأرض في ذيل الكلام ليناسب ما افتتح به من نفي السِنة والنوم في القيوميّة على ما في السماوات والأرض.

أمّا فيما يتعلّق بكون العرش والكرسي من مراتب علم الله الفعلي، فهو جليّ لا مرية فيه، لأنّ العلم بجزئيات الأمور من لوازم التدبير؛ لذا جاء قوله: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا﴾ (الحديد: ٤) بعد قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ لأنّه بعد أن تبيّن في قوله أنّه ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ نجد أنّ هذه الآية تفيد أنّ علمه أيضاً كذلك، والمراد به أنّه يعلم ما يدخل وينفذ في الأرض كماء المطر والبذور وغيرهما، وما

يخرج من الأرض كأنواع النبات والحيوان والماء، وما ينزل من السماء كالأمطار والأشعّة والملائكة، وما يعرج فيها ويصعد كالأبخرة والملائكة وأعمال العباد.

وسيأتي مزيد توضيح لذلك في البحث الروائي.

تدبير العالم على أساس الرحمة

قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ (الفرقان: ٥٩)، ما يفيده السياق ويهدي إليه النظم، أن يكون «الرحمن» خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير: هو الرحمان، فيكون المعنى: هو الرحمان الذي استوى على عرش الملك والذي برحمته وإفاضته يقوم الخلق والأمر ومنه يبتدئ كلّ شيء وإليه يرجع.

من هنا نجد في قوله تعالى: ﴿قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ۖ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ (الأعراف: ١٥٦)، حيث قيّد إصابة عذابه بقوله: «من أشاء» دون سعة رحمته؛ لأنّ العذاب إنّما ينشأ من اقتضاء من قبل المعذَّبين لا من قبله سبحانه؛ قال تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ﴾ (النساء: ١٤٧)، وقال: ﴿ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ ﴾ (إبراهيم: ٧) فلا يعذّب سبحانه باقتضاء من ربوبيّته، ولو كان كذلك لعذّب كلّ أحد، بل إنّما يعذّب بعض من تعلّقت به مشيئته، ولا تتعلّق مشيئته إلاّ بعذاب من كفروا

نعمه، فالعذاب إنّما هو باقتضاء من قبل المعذّبين لكفرهم لا من قبله.

على أنّ كلامه سبحانه يفيد أنّ العذاب إنّما حقيقته فقدان الرحمة، والنقمة عدم بذل النعمة، ولا يتحقّق ذلك إلاّ لعدم استعداد المعذّب ـ بواسطة الكفران والذنب ـ لإفاضة النعمة عليه وشمول الرحمة له. فسبب العذاب ـ في الحقيقة ـ عدم وجود سبب الرحمة، وأمّا سعة الرحمة وإفاضة النعمة فمن المعلوم أنّها من مقتضيات الألوهيّة ولوازم صفة الربوبيّة. وعلى هذا فالرحمة الإلهيّة تسع كلّ شيء فعلاً لا شأناً، ولا تختصّ بمؤمن ولا كافر ولا ذي شعور ولا غيره، ولا دنيا ولا آخرة، والمشيئة لازمة لها.

إذن فسعة الرحمة ليست سعة شأنية، وإنّ قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ليست مقيّدة بالمشيئة، بل هي من لوازم سعة الرحمة الفعليّة، وذلك لأنّ الظاهر من الآية أنّ المراد بالرحمة الرحمةُ العامّة، وهي تسع كلّ شيء بالفعل، وقد شاء الله ذلك فلزمتها، فلا محلّ لتقدير «إن شئت».

(٣)

عظمة العرش والكرسي

عظمة العرش والكرسي في أحاديث الفريقين

• في تفسير العياشي عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال:

«قال أبو ذر: يارسول الله ما أفضل ما أنزل عليك؟ قال: **آية الكرسي. ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلاّ كحلقة ملقاة بأرض فلاة.** ثمّ قال: **وإنّ فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة**»[1].

• وروى صدر الرواية السيوطي في الدرّ المنثور عن ابن راهويه في مسنده عن عوف بن مالك عن أبي ذر، ورواه أيضاً عن أحمد وابن الضريس والحاكم وصحّحه والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي ذر[2].

• وفي أمالي الشيخ بإسناده عن أبي أمامة الباهلي أنّه «سمع علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: **ما أرى رجلاً أدرك عقله الإسلام**

---

(١) **تفسير العياشي** الشيخ أبو النضر محمد بن مسعود (ت: ٣٢٠هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، قم، ١٤٢١هـ: ج١ ص٢٥٨.

(٢) **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور،** عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار الفكر، ١٤٠٣هـ: ج٢ص١١، وأصل الرواية وردت في الترمذي.

أو ولد في الإسلام يبيت ليلة سوادها ـ قلت: وما سوادها؟ قال: جميعها ـ **حتّى يقرأ هذه الآية** ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ فقرأ الآية إلى قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ قال: **فلو تعلمون ما هي** ـ أو قال: ما فيها ـ **ما تركتموها على حال. إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: أُعطيت آية الكرسي من كنزٍ تحت العرش، ولم يؤتَها نبيٌّ كان قبلي.** قال عليّ: **فما بتّ ليلةً قطّ منذ سمعتها من رسول الله إلاّ قرأتها**».

• ورواها في الدرّ المنثور عن أبي عبيدة وابن أبي شيبة والدارمي ومحمد بن نصر وابن الضريس عن علي عليه السلام، مع اختلاف يسير[1]. ورواها أيضاً عن الديلمي.

قوله عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**أُعطيت آية الكرسي من كنز تحت العرش**» وقد روي هذا المعنى في الدرّ المنثور عن البخاري في تاريخه وابن الضريس عن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «**أُعطيت آية الكرسي من تحت العرش**»[2] فيه إشارة إلى كون الكرسي تحت العرش وأدنى مرتبة منه ومحاطاً له، كما سيأتي بيانه.

• وفي الاحتجاج عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في حديث: «**كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسي خلا عرشه، فإنّه أعظم**

(١) **الدرّ المنثور**، مصدر سابق: ج٢ ص٨، ١٢ .
(٢) المصدر نفسه: ج٢ ص١٤.

من أن يحيط به الكرسي».

حقيقة العرش والكرسي في حديث أهل البيت عليهم السلام

في التوحيد عن حنان بن سدير قال: «سألت أبا عبدالله الصادق عليه السلام عن العرش والكرسي، فقال: **إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفة، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة على حدة. فقوله: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾، يقول: الملك العظيم. وقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾** (طـه: ٥)، **يقول: على الملك احتوى. وهذا ملك الكيفوفيّة في الأشياء.**

ثمّ العرش في الوصل متفرّد من الكرسي، لأنّهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيب مقرونان، لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنها الأشياء كلّها، والعرش هو الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحدّ والأين والمشيّة وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك وعلم العود والبدء. فهما في العلم بابان مقرونان، لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسي، وعلمه أغيب من علم الكرسي؛ فمن ذلك قال: ﴿رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ أي صفته أعظم من صفة الكرسي وهما في ذلك مقرونان.

قلت: جعلت فداك، فلِمَ صار في الفضل جار الكرسي؟

قال عليه السلام: **إنّه صار جاره لأنّ علم الكيفوفيّة فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وأينيتها وحدّ رتْقها وفتْقها، فهذا جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف، وبمثَل صرّف العلماء، وليستدلّوا على صدق دعواهما، لأنّه يختصّ برحمته من يشاء وهو القويّ العزيز.**

فمن اختلاف صفات العرش قال تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾**، وهو وصف عرش الوحدانية، لأنّ قوماً أشركوا كما قلت لك، قال تبارك وتعالى:** ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ﴾ **ربّ الوحدانية** ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾**. وقوماً وصفوه بيدين فقالوا:** ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾**، وقوماً وصفوه بالرجلين فقالوا: وضع رجله على صخرة بيت المقدس، فمنها ارتقى إلى السماء، وقوماً وصفوه بالأنامل فقالوا: إنّ محمّداً** صلى الله عليه وآله **قال: إنّي وجدت برد أنامله على قلبي.**

فلمثل هذه الصفات قال: ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ **يقول: ربّ المثل الأعلى عمّا به مثّلوه، ولله المثل الأعلى الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يتوهّم، فذلك المثل الأعلى. ووصف الذين لم يُؤتَوا من الله فوائد العلم فوصفوا ربّهم بأدنى الأمثال، وشبّهوه بالمتشابه منهم فيما جهلوه به، فلذلك قال:** ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥)**، فليس له شبه ولا مثل ولا عدل، وله الأسماء الحسنى التي لا يسمّى بها غيره،**

وهي التي وصفها في الكتاب فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ﴾ (الأعراف: ١٨٠) **جهلاً بغير علم، فالذي يلحد في أسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم ويكفر به وهو يظنّ أنّه يُحسن، فلذلك قال:** ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦) **فهم الذين يلحدون في أسمائه بغير علم فيضعونها في غير مواضعها.**

يـا حنان: إنّ الله تبارك وتعالى أمر أن يتّخذ قوم أولياء، فهم الذين أعطاهم الفضل وخصّهم بما لم يخصّ به غيرهم، فأرسـل محمّداً صلى الله عليه وآله **فكان الدليل على الله بإذن الله عزّ وجلّ حتّى مضى دليلاً هادياً، فقام من بعده وصيّه**عليه السلام **دليلاً هادياً على ما كان هو دلّ عليه من أمر ربّه من ظاهر علمه، ثمّ الأئمّة الراشدون»**[1].

يـشتمل هـذا الـنصّ الـشريف علـى مجمـوعة مـن المعـارف الأساسـيّة، خصوصاً فيما يتعلّق بالعرش والكرسي، نحاول الوقوف على أهمّ مباحثه.

• قوله عليه السلام: «**إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفة، له في كلّ**

---

(١) **التوحيد**: للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ) ، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة ١٤٢٢هـ : ص٣١٣ .

سبب وضع في القرآن صفة على حدة».

يـؤيّد هـذا المقطع ما سبقت الإشارة إليه، من أنّ الاستواء على العرش هو لبيان اجتماع أزمّة التدابير الوجوديّة والكونية عند الله، ثمّ إنّ هـذا الأمـر الـواحد عـندما يصدر عن العرش، يكتسب في كلّ موضع الصيغة التي تحقّق الغاية المرجوّة منه بحسب ذلك الموضع التدبيـري، فالأمـر الـصادر من العرش يظهر عند التنزّل ـ على نحو التجلّي لا التجافي ـ في كلّ موضع بما يناسب ذلك الموضع.

ولـذا وصـف الإمـام عليه السلام هذا المقام بأنّه «**علم الكيفوفية في الأشـياء**» والمراد به العلم بالعلل والأسباب القصوى للموجودات، فـإنّ لفظ «كيف» عرفاً كما يسأل به عن العرض المسمّى اصطلاحاً بالكـيف ـ وهو أحد الأعراض التسعة المعروفة في المدرسة المشائية ــ كـذلك يُـسأل به عن سبب الشيء ولمّه، يقال: كيف وجد كذا؟ وكيف فعل زيد كذا وهو لا يستطيع؟

• قـوله عليه السلام: «**ثـمّ العرش في الوصل متفرّد من الكرسي، لأنّهمـا بابـان مـن أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيبان مقرونان... لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب... والعرش هو الباطن**» إلى أن قال عليه السلام: «**فهما في العلم بابان مقرونان، لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسي، وعلمه أغيب من علم الكرسي...**».

يفـيد هـذا المقطـع مـن الـنصّ أنّ للعـرش مـرتبة من مراتب الوجـود، وللكرسـي مـرتبة أخـرى من مراتب الوجود، إذا اجتمعا افترقا كما هو الحال في بعض المفردات اللغوية.

لكن هذين البابين أو المرتبتين ـ وهما العرش والكرسي ـ وإن كان أحدهما متميّزاً عن الآخر منفرداً عنه، إلاّ أنّهما جميعاً يشتركان فـي أنّهمـا بابـان مـن أبواب الغيوب، وبعبارة أخرى هما من عالم غـيب الـسماوات والأرض، لا مـن عـالم الشهادة والحسّ والمادّة. فالجهـة المـشتركة بـين العـرش والكرسـي أنّ كلـيهما مـن الغيب والباطن لا من الشهادة والظاهر.

وهذه الجهة هي المعبّر عنها في الآيات القرآنية تارةً بغيب السماوات والأرض. قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (هود: ١٢٣)، وقال: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (البقرة: ٣٣)، وأخرى بملكوت الأشياء في قبال الملك؛ قال تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (يس: ٨٣)، والمراد بالملكوت الجهة التي من خلالها ترتبط الأشياء به تعالى، في قبال الملك وهي الجهة التي ترتبط الأشياء من خلالها بنا في عالم الشهادة. لذا قال عليّ عليه السلام إنّه «**لا يخرج عن العرش شيء خلق الله في ملكوته الذي أراه الله أصفياءه وأراه خليله** عليه السلام **فقال:** ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ (الأنعام: ٧٥)».

لكــن فــي عين وجود هذا القاسم المشترك بين العرش والكرسي وأنّهمـا من أبواب الغيب، هناك جهة افتراق بينهما بحيث يصحّ أن يكون أحدهما الباب الظاهر والآخر الباب الباطن. والظهور والبطون هـنا مـن الأمـور النـسبية، فـإذا ما قيس العرش والكرسي إلى عالم الـشهادة والظهـور فهما من الغيب والبطون والملكوت. لكن إذا ما قـيس أحـدهما إلـى الآخـر فـي مراتب الغيب المتعدّدة، فأحدهما أغـيب مـن الآخـر، حتّـى لـيمكن تـصوير هـذا الفارق بدرجة أنّ أحدهما بمنزلة الظاهر، والآخر بمنزلة الباطن.

والحاصل: أنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب، والعرش هو الـباب الباطن، ومع أنّهما ـ علمان وبابان إلى الغيب ـ مقرونان، إلاّ أنّ علم العرش أغيب من علم الكرسي، ومن ثمّ يصير الثاني بمنزلة الظاهر للأوّل.

مـن هـنا لابدّ من الوقوف على الحيثيّة التي أدّت إلى أن يكون العرش أغيب من الكرسي من جهة، وأعظم أن يحيط به الكرسي ـ كما عرفت ـ من جهة أخرى.

(٤)

العرش أعظم من الكرسي

الخصوصيّة التي بها صار العرش أغيب من الكرسي

تبـيّن من الأبحاث السابقة أنّ العرش والكرسي هما من مراتب علم الله الفعلي، إلاّ أنّ في العرش خصوصيّة عبّرت عنها النصوص الروائية كما في بيان الإمام الصادق عليه السلام: «**والعرش هو العلم الذي لا يقدّر أحد قدره**»[1].

بيان ذلك: إنّ في الوجود مرتبة من العلم غير محدودة، أعني أنّ فـوق هـذا العـالم الذي نحن من أجزائه عالماً آخر موجوداته أمور غيـر محـدودة فـي وجـودها بهـذه الحـدود الجـسمانية والتعيّنات الوجـوديّة التي لوجوداتنا، وهي في عين أنّها غير محدودة، معلومة لله سبحانه. أي أنّ وجودها عين العلم، كما أنّ الموجودات المحدودة التـي فـي الوجـود معلـومة لله سـبحانه في مرتبة وجودها، أي أنّ وجودها نفس علمه تعالى بها وحضورها عنده.

لكـن لابـدّ من الالتفات إلى أنّ عدمِ التقدير والتحديد ليس من حـيث كثـرة معلـومات هـذا العلم عدداً؛ لاستحالة وجود عدد غير متـناهٍ بالفعـل؛ لأنّ كلّ عدد يدخل إلى الوجود فهو متناهٍ لكونه أقلّ

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٣٢٧.

ممّـا يـزيد علـيه بـواحد. ولو كان عدم تناهي العلم (أعني العرش) لعـدم تناهـي معلوماته كثرة، لكان الكرسي بعض العرش لكونه أيضاً علمـاً وإن كان محدوداً، بل عدم التناهي والتقدير إنّما هو من جهة كمـال الوجـود، أي أنّ الحـدود والقـيود الوجـوديّة توجب التكثّر والتميّـز والتمايز بين موجودات عالمنا المادّي، فتوجب انقسام الأنواع بالأصـناف والأفـراد، والأفـراد بالحـالات، والإضـافات غير موجودة فينطـبق علـى قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ﴾ (الحجر: ٢١).

وهذه الموجودات كما أنّها معلومة بعلم غير مقدّر، أي موجودة فـي ظـرف العلـم وجـوداً غير مقدّر، كذلك هي معلومة بحدودها، موجـودة فـي ظـرف العلم بأقدارها، وهذا هو الكرسي. وربما لوّح إلـيه أيـضاً قـوله تعالى فيها: ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ﴾ (البقرة: ٢٥٥) حيث جعل المعلوم: ما بين أيديهم وما خلفهم، وهما ـ أي ما بـين الأيـدي ومـا هـو خلـف ـ غير مجتمع الوجود في هذا العالم المـادّي، فهناك مقام يجتمع فيه جميع المتفرّقات الزمانية ونحوها، وليست هذه الوجودات وجودات غير متناهية الكمال غير محدودة ولا مقـدّرة، وإلاّ لـم يصحّ الاستثناء من الإحاطة في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ فـلا محالة هو مقام يمكن لهـم الإحاطـة بـبعض مـا فـيه، فهـو مـرحلة العلـم بالمحـدودات والمقدّرات من حيث هي محدودة مقدّرة.

وهـذا معنـى قولهم إنّ العرش هو الملكوت الأعلى، والكرسي هـو الملكـوت الأسـفل، لكـون الأوّل هـو مـوطن العلـم الفعلـي الإجمالـي، والثانـي موطن العلم الفعلي التفصيلي. وليس المراد من الإجمـال هنا ما يقابل التفصيل، ومن ثمّ يكون العلم الإجمالي أدنى مـرتبة مـن العلـم التفـصيلي، كمـا هـو المتعارف في مباحث علم الأصول، حيث يكون متعلّق العلم الإجمالي مبهماً، وإنّما المراد من الإجمـال فـي المقام هو البسيط في قبال المركّب، أي العلم البسيط في قبال العلم المركّب، وقد ثبت في مباحث العلم أنّ البسيط أعلى مرتبة وجوديّة من المركّب في مثل هذه الموارد.

العرش أعظم من أن يحيط به الكرسي

أمّا تلك الحيثيّة التي بها صار العرش أعظم وأكبر من أن يحيط بـه الكرسـي، كمـا ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، حين سأله رجل: الكرسـي أكبـر أم العـرش؟ قـال عليه السلام: «**كـلّ شيء خلق الله في جـوف الكرسـي خـلا عرشـه، فإنّـه أعظم من أن يحيط به الكرسـي**». ثـمّ تسلـسل الإمـام فـي إيضاح سلسلة مخلوقات الله سـبحانه، إلـى أن قـال للـسائل: «**ثـمّ خلـق الكرسـي فحـشّاه الـسماوات والأرض، والكرسي أكبر من كلّ شيء خلق، ثمّ خلق العرش فجعله أكبر من الكرسي**»[1].

---

(١) **البرهان**: ج١ ص٥٣٥، نقلاً عن **الاحتجاج** للطبرسي.

وهـذا هو الذي بيّنه الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ـ في ما تقدّم ـ حيث قـال: «**مـا السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلاّ كحلقة مُلقاة في بأرض فلاة**» ثمّ قال: «**وإنّ فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة**».

ولعـلّ المراد من ذلك، أنّ العرش والكرسي وإن كانا موجودين مـن الموجـودات الملكوتـية الغائبة عن إدراكنا، في كلّ منهما علم الأشـياء ـ كمـا عـرفت ـ ومن كلّ منهما تدبيرها من حيث سلسلة عللهـا وخـصوصيّاتها، إلاّ أنّ العـرش مقدَّم في ذلك على الكرسي، ومـن العـرش يجـري إلـى الكرسـي ما يجري في الأشياء، كما أنّ عرش السلطان يجري منه تدبير الأمور إلى الأمير صاحب الكرسي، ثمّ منه إلى المقامات العامّة المباشرة لأمور الدولة.

بـيان ذلـك: إنّ مرجع هذا التفاوت إلى نظام السببيّة، بمعنى أنّ هناك فوق النظام السببي الموجود في هذا العالم نظاماً آخر يدبّر ما في عالمنا من الأسباب.

ولا تنافـي بين استناد هذه الحوادث الواقعة في عالمنا المشهود إلـى أسـبابها الطبيعـيّة، وبين إسنادها إلى الأسباب المعنوية الغيبيّة؛ قـال تعالـى: ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا﴾ (الـنازعات: ٥)، حـيث أفـادت الآية أنّ الملائكـة وسائط بينه تعالى وبين الأشياء بدءاً وعوداً على ما يعطيه القـرآن الكريم، بمعنى أنّهم أسباب للحوادث فوق الأسباب المادّية

فـي العالم المشهود، وذلك لأنّ هذين القبيلين من الأسباب ـ أعني الأسـباب المادّية والأسباب المعنوية ـ يقع أحدهما في طول الآخر لا في عرضه فيبطل أحدهما الآخر، أو يتدافعا فيبطلان معاً، أو يعود الأمـر إلى تركّب العلّة التامّة من مجموع السببين، بل كلّ منهما علّة تامّة لكن في مرتبته من نظام عالم الإمكان.

فمـثَل الأشـياء فـي اسـتنادها إلـى أسـبابها ـ القـريبة والبعيدة، وكذلك انتهاء الأسباب جميعاً إليه تعالى لأنّه هو السبب الوحيد لها علـى مـا يقتـضيه توحـيد الـربوبيّة ـ بـوجه بعـيد، كمـثل الكـتابة التـي يكتـبها الإنسان بيده وبالقلم، فللكتابة استناد إلى القلم ثمّ إلى الـيد التي توسّلت إلى الكتابة بالقلم، وإلى الإنسان الذي توسّل إلى الكـتابة بالـيد وبـالقلم، والـسبب بحقيقة معناه هو الإنسان المستقلّ بالسببيّة من غير أن ينافي سببيّته استناد الكتابة إلى اليد وإلى القلم.

وكيف كان، فعند النظر إلى الأسباب الموجودة في عالمنا نلحظ أنّهـا أسـباب متـزاحمة متضادّة، يحاول بعضها أن يبطل أثر بعض، فـإنّ النار يخمدها الماء، والماء تفنيها النار، والأرض يأكلها النبات، والنـبات يأكلـه الحـيوان، ثمّ الحيوان يأكل بعضه بعضاً، ثمّ الأرض تأكـل الجميع، وهكذا. ومن ثمّ لابدّ وأن يجيء سبب من فوق هذه الأسباب يوجد الالتئام فيما بينها، ويهدي هذه المتزاحمات للوصول إلى الغاية التي من أجلها خُلقت ﴿ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ

﴾ (طه: ٥٠).

إذن فوق هذه الأسباب المتزاحمة والإرادات المتغائرة التي لا تزال تتنازع في الوجود، سبب واحد وإرادة واحدة حاكمة لا يقع إلاّ ما يريده، فهو الذي يحجب هذا السبب بذاك السبب ويغيّر حكم هذه الإرادة ويقيّد إطلاق تأثير كلّ شيء بغيره.

ويمكن تقريب حقيقة هذا السبب الفوقاني الذي يؤدّي إلى أن تتفاوت الأسباب جميعاً ـ على ما بينها من التزاحم والتضادّ ـ في تحصيل الغرض النهائي الذي خُلق كلّ شيء لأجله، من خلال مثال، فإنّ الذي يريد قطع طريق لغاية معيّنة فيأخذ في طيّه، وبينما هو يطوي الطريق يقف أحياناً ليستريح زماناً، فعلّة الوقوف ربما تنازع علّة الطيّ والحركة وتوقفها عن العمل، وإرادة الحركة غير إرادة الوقوف، لكن هناك إرادة أخرى فوقهما هي التي تحكم الإرادتين جميعاً، وتنظّم العمل على ما تميل إليه بتقديم هذه تارةً وتلك أخرى، والإرادتان ـ أعني سببي الحركة والسكون ـ وإن كانت كلّ منهما تعمل لنفسها وعلى حدتها وتنازع صاحبتها، لكنّهما جميعاً متّفقتان في طاعة الإرادة التي هي فوقهما، ومتعاضدتان في إجراء ما يوجبه السبب الذي هو أعلى منهما وأسمى.

في ضوء هذا التحليل فالإرادتان المتزاحمتان تنشآن من مقام الكرسي، لذا فهو مقام التفصيل في الأسباب. أمّا تلك الإرادة السامية

الحاكمــة على هاتين الإرادتين التي تمارس عليهما التدبير للوصول إلــى الغاية، فهي تتمثّل بالعرش في نظام الوجود؛ من هنا كان مقام الإجمال والبساطة ـ بالمعنى الذي عرفت ـ.

وبعبارة أخرى فالمقام الذي ينفصل فيه السببان المتنافيان وينشأ مــنه تــنازعهما يكــون بمنــزلة الكرســي، والمقــام الذي يظهران فيه متلائمــين متآلفــين بمنزلة العرش. وظاهر أنّ الثاني أقدم من الأوّل، وأنّهما يختلفان بنوع من الإجمال والتفصيل والبطون والظهور.

وبهــذا يتّضح سبب تسمية هاتين المرتبتين من مراتب علم الله الفعلي بالعرش والكرسي، لأنّ فيهما خواصّ عَرش الملك وكرسيّه، فــإنّ الكرســيّ هــو الــذي يظهــر فــيه أحكام الملك من جهة عمّاله وأياديــه، وكــلّ مــنهم يعمــل بحــيال نفسه في نوع من أمور الدولة وشؤونها، وربما تنازعت الكراسي فيقدّم حكم البعض على البعض، ونــسَخ البعض حكم البعض، لكنّها جميعاً تتوافق وتتّحد في طاعة أحكــام العرش وهو المختصّ بالملك، فعنده الحكم المحفوظ عن تــنازع الأســباب غيــر المنــسوخ بنــسخ العمّال، وفي عرشه إجمال جميع التفاصيل وباطن ما يظهر من ناحية العمّال وأياديهم.

وبهــذا البــيان يتّــضح معنــى قــوله عليه السلام: «**والعــرش هو الباب الــباطن**» قبال كون الكرسي هو «**الباب الظاهر**» والبطون والظهور فــيهما باعتــبار وقــوع التفرّق والتفصيل في الأحكام الصادرة وعدم

وقوعه.

عودة للنصّ المتقدّم في الفصل الثالث

• قوله عليه السلام في وصف الكرسي: «**الذي منه مطلع البدع ومنها الأشياء كلّها**»

أي طلوع الأمور البديعة على غير مثال سابق، ومنها يتحقّق الأشياء كلّها، لأنّ جميعها بديعة على غير مثال سابق، وهي إنّما تكون بديعة إذا كانت ممّا لا يتوقّع تحقّقها من الوضع السابق الذي كان أنتج الأمور السابقة على هذا الحادث، التي تذهب هي ويقوم هذا مقامها، فيؤول الأمر إلى البداء بإمحاء حكم سبب وإثبات حكم الآخر موضعه، فجميع الوقائع الحادثة في هذا العالم المستندة إلى عمل الأسباب المتزاحمة والقوى المتضادّة بدع حادثة وبداءات في الإرادة.

• قوله عليه السلام: «**والعرش هو الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحدّ والأين والمشيّة وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك وعلم العود والبدء**».

«علم الكيف» كأنّ المراد بالكيف خصوصيّة صدور الشيء عن أسبابه ـ كما تقدّم ـ «والكون» المراد به تمام وجوده.

والمراد «بالعود والبدء» أوّل وجودات الأشياء ونهايتها.

«والقـدر والحـدّ» المـراد بهمـا واحد، غير أنّ القدر حال مقدار الـشيء بحسب نفسه، والحدّ حال الشيء بحسب إضافته إلى غيره ومنعه أن يدخل حومة نفسه ويمازجه.

«والأين» هو النسبة المكانية.

«والمـشيّة وصـفة الإرادة» همـا واحد، ويمكن أن يكون المراد بالمشيّة أصلها، وبصفة الإرادة خصوصيّتها.

«وعلم الألفاظ والحركات والترك» علم الألفاظ هو العلم بكيفيّة إنشاء دلالة الألفاظ بارتباطها إلى الخارج بحسب الطبع، فإنّ الدلالة الوضـعيّة تنتهـي بالأخرة إلى الطبع، «وعلم الحركات والترك» العلم بالأعمال والتروك من حيث ارتباطها إلى الذوات.

ويمكـن أن يكـون المـراد بمجمـوع قوله: «علم الألفاظ وعلم الحـركات والتـرك» العلم بكيفيّة إنشاء اعتبارات الأوامر والنواهي من الأفعـال والتـروك، وإنـشاء اللّغـات مـن حقائقها المنتهية إلى منشأ واحد، والترك هو السكون النسبي في مقابل الحركات.

• قـوله عليه السلام فـي جـواب سـؤال: فلِـمَ صـار فـي الفضل جار الكرسي؟ «**إنّه صار جاره لأنّه علم الكيفوفيّة فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وأينيتها وحدّ رتقها وفتقها**».

أي أنّ الكرسـي صار جار العرش وقريناً له؛ لأنّ علم الكيفوفيّة فيه كما هو في العرش أيضاً، ولكنّه يمتاز عن العرش بأنّ فيه البداء

دونـه. والـبداء ظهـور سـبب على سبب آخر وإبطاله أثره، وينطبق على جميع الأسباب المتغائرة الكونية من حيث تأثيرها.

• قـوله عليه السلام: «**فهـذا جـاران أحـدهما حمـل صاحبه في الـصرف، وبمَـثَل صـرّف العلمـاء وليـستدلّوا علـى صدق دعواهما**».

المـراد بـه علـى مـا يـؤيّده البيان السابق، أنّ العرش والكرسي جـاران متناسبان، بل حقيقة واحدة مختلفة بحسب مرتبتي الإجمال والتفـصيل، وإنّمـا ينـسب إلى أحدهما حمل الآخر بحسب صرف الكـلام وضـرب المَـثَل، وبالأمثال تبيّن المعارف الغامضة للعلماء، وببـيان آخر أُريد صرف الكلام من غير المحسوس إلى المحسوس وبـيان غير المحسوس بالمحسوس، فإنّ العرش والكرسي وإن كانا جـارين إلاّ أنّ الكرسي قائم بالعرش كما أنّ المحمول من الأجسام قائم بالحامل.

و«مَـثَل» بفتحتـين مفرداً وبضمّتين جمع المثال، و«صرّف» فعل ماض من التصريف وفاعله العلماء، أي بالأمثال يصرّف العلماء في الكـلام حتّـى يقـرب من الذهن ما غاب عن الحسّ؛ قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ (العنكـبوت: ٤٣)، تفيد الآية أنّ الأمثال المضروبة في القرآن على أنّها عامّـة تقرع أسماع الناس جميعاً، لكن الإشراف على حقيقة معانيها

ولـبّ مقاصـدها خاصّـة لأهـل العلم ممّن يعقل حقائق الأمور ولا يجمـد علـى ظواهـرها. والدليل على هذا المعنى قوله «ولا يعقلها» دون أن يقول: (وما يؤمن بها) أو ما في معناه.

أمّا قوله: «**وليستدلّوا على صدق دعواهما**» أي دعوى العرش والكرسـي، أي وجعـل هـذا المَثَل ذريعة لأن يستدلّ العلماء بذلك علـى صـدق المعـارف الحقّـة الملقاة إليهم في كيفيّة إنشاء التدبير الجاري في العالم من مقامي الإجمال والتفصيل والباطن والظاهر.

• قـوله عليه السلام: «**فمن اختلاف صفات العرش أنّه قال تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ﴾ ربّ الوحدانية ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾**».

أي من اختلاف صفات العرش أي معانيه، قال تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، فالمراد بالعرش هنا عرش الوحدانية، إذ هي أنسب بمقام التنزيه عن الشريك، إذ المذكور قبل ذلك ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢١ ـ ٢٢)، وقال سبحانه: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ * سُبْحَٰنَ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الزخرف: ٨١ ـ ٨٢)، والمناسب هنا عرش التقدّس والتنزّه عن الأشباه والأمثال والأولاد، فالعرش في كلّ مقام يُراد به معنى يعلمه الراسخون في العلم.

(٥)

نظرية الصحابة في العرش والكرسي

• المقطع الأخير الذي جاء في كلام الإمام عليه السلام في النصّ المتقدّم وهو قوله:

«**إنّ قوماً وصفوه بيدين فقالوا:** ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾ الآية.

وقوماً وصفوه بالرجلين فقالوا: وضع رجله على صخرة بيت المقدس، فمنها ارتقى إلى السماء.

وقوماً وصفوه بالأنامل فقالوا: إنّ محمّداً صلى الله عليه وآله قال: إنّي وجدت برد أنامله على قلبي.

فلمثل هذه الصفات قال: ﴿رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ **الآية، يقول: (ربّ المثل الأعلى عمّا به مثّلوه)، ولله المثل الأعلى الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يتوهّم، فذلك المَثَل الأعلى. ووصف الذين لم يُؤتَوا من الله فوائد العلم فوصفوا ربّهم بأدنى الأمثال وشبّهوه منهم فيما جهلوه به، فلذلك قال:** ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ **الآية، فليس له شبه ولا مثل ولا عدل...** ».

هذا المقطع من النصّ إنّما هو لردّ النظرية التي شاعت بين الصحابة ومن تابعهم إلى حوالى القرون الثلاثة الأولى من الهجرة،

في فهم أمثال هذه المعارف القرآنية المرتبطة بأفعاله تعالى كالعرش والكرسي والحجب والقلم والكتاب المبين ولوح المحو والإثبات وكتب الأعمال وأبواب السماء وغيرها.

فإنّ الصحابة في الصدر الأوّل من الإسلام لم يتكلّموا في غير الأحكام من معارف الدِّين ممّا يرجع إلى أسمائه وصفاته وأفعاله، غير أنّهم كانوا ينفون عنه لوازم التشبيه والتجسيم بما ورد من آيات التنزيه، ويسكتون عن المعنى الإثباتي الذي يبقى بعد النفي، فيقولون مثلاً في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ إنّ الاستواء بمعنى استقرار الجسم في مكان بالاعتماد عليه منفيّ عنه تعالى، وأمّا أنّ المراد بالاستواء ما هو؟ فالله أعلم بمراده. والأمر مفوّض إليه وقد ادّعي إجماعهم على ذلك.

والذي دعاهم إلى السكوت عن الإثبات ـ كما ذكره بعضهم ـ هو أنّ الثابت بعد المنفيّ خلاف ظاهر اللفظ، فيكون من التأويل الذي حرّم الله ابتغاءه في قوله: ﴿ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) بناءً على الوقف على «إلاّ الله» بل تعدّى بعضهم إلى مطلق التفسير فمنعه قائلاً ـ كما نقله الآلوسي في تفسيره ـ إنّ كلّ من فسّر فقد أوّل، ومن لم يفسّر لم يؤوّل لأنّ التأويل هو التفسير.

وقد بيّنّا في ذيل آية المحكم والمتشابه من سورة آل عمران

بـيان أنّ الـتأويل الـذي تذكـره وتذمّه غير المعنى المخالف لظاهر اللفـظ، وإنّ ردّ المتشابه إلى المحكم وبيانه به ليس من التأويل في شيء، وكذا إنّ التأويل غير التفسير[1].

ثـمّ إنّ هـؤلاء القوم على احتياطهم في البيانات الدينيّة الراجعة إلى أسمائه وصفاته تعالى واقتصارهم على النفي من غير إثبات، لم يسلكوا هذا المسلك فيما ورد في الكتاب والسنّة من وصف أفعاله تعالـى، بـل حملوها على ما هو المعهود عندنا من مصاديق العرش والكرسي والقلم واللوح وغير ذلك، مع أنّ الجميع ذو ملاك واحد، وهو استلزام ما يجب تنزيهه تعالى عنه من الحاجة والإمكان.

وذلـك أنّ الـذي أوجـد أمثال العرش والكرسي واللوح والقلم عندنا معاشر البشر هو الحاجة، فإنّما اتّخذنا الكرسي لنستريح عليه أو نتعـزّز به، واتّخذنا العرش لنظهر التفرّد بالعزّة والعظمة ونمثّل به التعيـين بالملـك والسلطان، واتّخذنا اللّوح والقلم والكتابة لمسيس الحاجـة إلـى حفـظ ما غاب عن الحسّ والتحرّز عن النسيان ونحو ذلك، وعلى هذا النمط.

فـأيّ فـرق بـين الآيـات المتـشابهة التي تثبت له تعالى السمع والبـصر والـيد والساق والرضا والأسف التي توهم التجسّم المنتهي إلـى الحاجـة والإمكـان، وبـين الآيات التي تثبت له عرشاً وكرسيّاً

(١) ينظر: **أصول التفسير والتأويل**، للمؤلّف، دار فراقد، إيران

وحَمَلة لعرشه ولوحاً وقلماً، وهي توهم الحاجة والإمكان أيضاً؟

ثمّ أيّ فرق بين المحكم الذي يرفع التشابه في الطائفة الأولى، وهو قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وبين المحكم الذي يرفع تشابه الطائفة الثانية وهو قوله: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، مثلاً ؟

من هنا جاء التأكيد من أئمّة أهل البيت عليهم السلام لنفي التعطيل والتشبيه معاً، وإثبات مذهب ثالث وراءهما.

• في التوحيد عن الإمام الرضا عليه السلام قال:

«**إنّ للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب:**

مذهب إثبات بتشبيه (وهم المشبّهة والمجسّمة).

ومذهب النفي (وهم المعطّلة).

ومذهب إثبات بلا تشبيه.

فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي (أي بلا إثبات) **لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث (إثبات بلا تشبيه)**»[1].

قال المجلسي في تعليقه على الحديث: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكماليّة والفعليّة والإضافيّة له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٩٨، ح١٠.

وعوارض الممكنات».

• سُئل الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام: أيجوز أن يُقال: إنّ الله شيء؟ قال: «**نعم يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه**»[1].

والحاصل: إنّ الطريقة التي سلكها أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الصفات والأفعال الإلهيّة، هي الإثبات والنفي معاً، وهو الذي عبّر عنه الإمام الرضا عليه السلام «**إثبات بلا تشبيه**» دون النفي المجرّد عن الإثبات أو الإثبات مع التشبيه.

لذا ورد الحثّ من الإمام على الالتزام بهذا المنهج الذي هو منهج النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**يا حنّان إنّ الله تبارك وتعالى أمر أن يُتّخذ قوم أولياء، فهم الذين أعطاهم الفضل وخصّهم بما لم يخصّ به غيرهم، فأرسل محمّداً صلّى الله عليه وآله فكان الدليل على الله بإذن الله عزّ وجلّ حتّى مضى دليلاً هادياً، فقام من بعده وصيّه عليه السلام دليلاً هادياً على ما كان هو دلَّ عليه من أمر ربّه من ظاهر علمه، ثمّ الأئمّة الراشدون عليهم السلام**».

---

(١) **الأصول من الكافي**، ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة: ١٤٠١ هـ: ج١ ص٨٥.

(٦)

العرش حامل أم محمول ؟

تحت هذا العنوان نصّان أساسيّان تناولا هذا المبحث:

الـنصّ الأوّل: فـي الأصـول مـن الكافي عن أحمد بن محمّد البرقـي رفعـه قـال: «سـأل الجاثلـيق[1] أميـرَ المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزّ وجلّ يحمل العرش أم العرش يحمله؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **الله عزّ وجلّ حامل العرش والسماوات والأرض وما فيهما وما بينهما، وذلك قول الله عزّ وجلّ:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ (فاطر: ٤١).

قـال: فأخبرنـي عـن قـوله: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ (الحاقـة: ١٧) فكيف قال ذلك؟ وقلت: إنّه يحمل العرش والسماوات والأرض !

فقـال أميـر المؤمنـين عليه السلام: **إنّ العـرش خلقـه الله من أنوار أربعـة: نـور أحمـر مـنه احمـرّت الحمرة، ونور أخضر منه اخـضرّت الخـضرة، ونـور أصفر منه اصفرّت الصفرة، ونور**

---

(١) في **القاموس**: الجاثليق بفتح الثاء المثلّثة، رئيس النصارى في بلاد الإسلام.

أبيض منه ابيضّ البياض، وهو العلم الذي حمّله الله الحمَلة، وذلك نور من عظمته. فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون، وبعظمته ونوره ابتغى من في السماوات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة.

فكلّ محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته، لا يستطيع لنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، فكلّ شيء محمول، والله تبارك وتعالى الممسك لهما أن تزولا والمحيط بهما من شيء، وهو حياة كلّ شيء ونور كلّ شيء، سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

قال له: فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو ؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **هو هاهنا وهاهنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله:** ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (المجادلة: ٧) **فالكرسي محيط بالسماوات والأرض وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى، وذلك قوله تعالى:** ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حمّلهم الله

علمه، وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلق الله في ملكوته الذي أراه الله أصفياءه وأراه خليله عليه السلام **فقال:** ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥)، **وكيف يحمل حملة العرش الله وبحياته حييت قلوبهم، وبنوره اهتدوا إلى معرفته؟!»**[(١)].

هذا النصّ الشريف يشتمل على مسائل أساسيّة يستفاد منه بعضها تصريحاً وبعضها تلويحاً، نعرض لها تباعاً.

• قوله عليه السلام في جواب سؤال الجاثليق: «**الله عزّ وجلّ حامل العرش والسماوات والأرض...** ».

الظاهر من سؤال الجاثليق (أنّه تعالى يحمل العرش أم العرش يحمله؟) أنّه أخذ الحمل بمعناه المتعارف عندنا وهو حمل الجسم للجسم، فصحّح له الإمام عليه السلام هذا الفهم بأخذ الحمل بمعناه التحليلي الذي مرجعه إلى قيام شيء بشيء، ومن أوضح مصاديق هذا المعنى هو قيام وجود الأشياء به تعالى قياماً تبعيّاً محضاً لا استقلاليّاً.

والشاهد على ذلك ما ذكره الإمام دليلاً لهذه الحقيقة وهو قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ

---

(١) **الأصول من الكافي**: كتاب التوحيد، باب العرش والكرسيّ، الحديث ١، ج١ ص١٢٩.

﴿أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ فإنّ الإمساك هو بمعنى الحفظ، لذا قال تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَا﴾، والزوال بمعنى الاضمحلال والبطلان. فيكون معنى الآية أنّ الله يحفظ السماوات والأرض لئلاّ تزولا وتضمحلّا، لأنّ الممكن كما يحتاج إلى الواجب حال إيجاده وحدوثه، يحتاج إليه حال بقائه واستمراره، بمعنى أنّ حدوث الشيء وأصل تلبّسه بالوجود بعد العدم غير بقائه وتلبّسه بالوجود بعد الوجود على نحو الاستمرار، فبقاء الشيء بعد حدوثه يحتاج إلى إيجاد بعد إيجاد على نحو الاتّصال والاستمرار.

وقوله: ﴿وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓ﴾ السياق يفيد أنّ المراد بالزوال هنا الإشراف على الزوال، إذ نفس الزوال لا يجتمع معه الإمساك، والمعنى: وأقسم لئن أشرفتا على الزوال لم يمسكهما أحد من بعد الله سبحانه، إذ لا مفيض للوجود غيره تعالى. ويمكن أن يكون المراد بالزوال معناه الحقيقي، والمراد بالإمساك القدرة على الإمساك. وبهذا يتبيّن أنّ «من» الأولى زائدة للتأكيد والمبالغة في الاستغراق، والثانية للابتداء.

وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ أي: لا يعاجل بالعقوبة على الغفلة والعصيان وسوء الأدب والجهالة، بل يغفر لمن يشاء. ومعنى ذلك أنّه تعالى أمسكهما وكانتا جديرتين بأن تهدّا هدّاً، لأنّ بعض الذنوب تستحقّ ذلك كما قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحۡمَٰنُ

وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا﴾ (مريم: ٨٨ ـ ٩١).

من هنا نجد أنّ الإمام عليه السلام بيّن خطأ هذا الفهم من الحمل فيما أجاب به الجاثليق في مورد آخر حيث قال: «**وليس العرش كما تظنّ كهيئة السرير، ولكنّه شيء محدود مخلوق مدبَّر، وربّك عزّ وجلّ مالكه، لا أنّه عليه ككون الشيء على الشيء**»[1].

• لمّا سمع الجاثليق هذا الجواب من الإمام عليه السلام، وهو أنّ الله تعالى هو حامل العرش والسماوات والأرض... إلخ، توهّم أنّ هذا ينافي قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ من جهتين:

الأولى: أنّ حملة العرش هم الملائكة لا هو تعالى.

الثانية: أنّ الملائكة إذا كانوا حملة العرش فقد حملوه سبحانه أيضاً لأنّه على العرش.

فأجاب عليه السلام عن ذلك ببيان حقيقة العرش وأنّه هو العلم الذي عبّر عنه الإمام أيضاً بالنور كما قال: «**إنّ العرش خلقه الله تبارك وتعالى من أنوار أربعة**». وعليه فلا منافاة بين كون الملائكة هم حملة العرش وبين كونه تعالى هو حامل كلّ شيء.

توضيح ذلك: عرفت أنّ العرش من مراتب علم الله الفعلي، إلاّ أنّ هذا العلم ليس هو العلم الحصولي الذي هو الصورة النفسانية،

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٣٠٩ .

بل هو نور عظمته وقدرته حضرت لهؤلاء الحملة بإذن الله وشوهدت لهم، فسُمّي ذلك حملاً، وهو مع ذلك محمول له تعالى ولا منافاة، كما أنّ وجود أفعالنا حاضرة عندنا محمولة لنا وهي مع ذلك حاضرة عند الله سبحانه محمولة له تعالى، وهو المالك الذي ملّكنا إيّاها.

فنور العظمة الإلهيّة وقدرته الذي ظهر به جميع الأشياء هو العرش الذي يحيط بما دونه، وهو ملكه تعالى لكلّ شيء دون العرش، وهو تعالى الحامل لهذا النور الموجد له، ثمّ الذين كشف الله لهم عن هذا النور يحملونه بإذن الله، والله سبحانه هو الحامل للحامل والمحمول جميعاً.

فالعرش في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ وإن شئت قلت: الاستواء على العرش هو الملك، والعرش في قوله: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ﴾ هو العلم، وهما جميعاً واحد، وهو المقام الذي يظهر به جميع الأشياء ويتمركز فيه إجمال جميع التدابير التفصيليّة الجارية في نظام الوجود، فهو مقام الملك الذي يصدر منه التدابير، ومقام العلم الذي يظهر به الأشياء.

ثمّ بيّن الإمام عليه السلام أنّ العرش الذي هو مقام العلم والنور هو الذي ينشأ منه تدبير نظام السعادة الذي يقع فيه مجتمع المؤمنين وتسير عليه قافلتهم في مسيرهم إلى الله سبحانه، وينشأ منه نظام

الشقاء الذي ينبسط على جميع المعاندين أعداء الله الجاهلين بمقام ربّهم، بل المقام الذي ينشأ منه النظام العالمي العامّ الذي يعيش تحته كلّ ذي وجود، ويسير به سائرهم للتقرّب إليه بأعمالهم وسننهم، سواء علموا بما هم فيه من ابتغاء الوسيلة إليه تعالى أو جهلوا.

فتحصّل إلى هنا أنّ المحمول في قوله عليه السلام: «**فكلّ شيء محمول**» ليس المراد منه أن يكون الممكن موضوعاً على الله تعالى ومستعلياً عليه كجسم على جسم، بل المحمول بمعنى المعلول المتعلّق بغيره المتوقّف وجوده على حفظ غيره، وذلك لأنّ الممكن وجود ربطيّ تعلّقيّ لا يعقل تحقّقه بغير مقيم يقيمه، والشيء المتوقّف على غيره لابدّ من وجود علاقة بينهما، إذ لا يعقل توقّف وجود شيء على شيء بحيث ينتفي أحدهما بانتفاء الآخر مع استقلال كلّ واحد وعدم رابطة بينهما، وتسمّى هذه العلاقة بالإضافة الإشراقيّة.

وقد رتّب النصّ على هذه العلاقة والرابطة بينهما الأمور التالية:

• قوله عليه السلام: «**فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون**».

وهي الرابطة القائمة بين القلوب ـ وهي النفوس الناطقة ـ وبينه تعالى، والنفوس أقرب موجودات العالم المحسوس إليه تعالى، إذ

بهـذا الـنور تـنوّرت أبـصار قلـوب المؤمنـين بالأسـرار والمعارف وحقائق الإيمان حتّى أبصرت الخيرات كلّها.

وكـذا الجاهـل فإنّما عاداه بنور منه تعالى، لأنّ العداوة لابدّ لها مـن موضوع تتعلّق به، إذ لا يمكن معاداة اللا شيء والمعدوم، كما أنّـه لا يمكـن معـاداة مـا لا يدركـه الإنـسان، إذن فلابـدّ أن أدرك الجاهـل شـيئاً فعـاداه، وإدراكه إنّما هو بالإضافة الإشراقيّة التي بينه وبينه.

• قـوله عليه السلام «**وبعظمـته ونـوره ابتغـى من في السماوات والأرض مـن جمـيع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المتشتّتة**».

أي أنّ كـلّ موجـود فـي الأرض والـسماء يتحـرّك نحـوه، وهـو تعالـى غايـة كـلّ شـيء، ويبتغـي كـلّ شـيء إلـيه الوسـيلة بـتلك الإضـافة الإشـراقيّة التـي سـمّاها الإمام عليه السلام «**نور عظمته**». فالعالم يعبده بعلمه وشعوره، والجاهل بتكوّنه ووجوده. وببيان آخر لعلّه هو المراد: إنّ نوره سبحانه لمّا ظهر في عالم الوجود ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥)، طلـبه جمـيع الخلق، لكن بعضهم أخطـأ طـريق الطلـب وتعيـين المطلـوب، فمـنهم من يعبد الصنم لـتوهّمه أنّـه هـناك، ومنهم من يعتقد الدهر لزعمه أنّه الإله المدبّر، فكـلّ يعلمـون اضـطرارهم إلـى مدبّـر وخالـق وحافظ، ويطلبونه

ويبتغون إليه الوسيلة، لكنّهم لعماهم يخطئون ويتحيّرون.

• قـوله عليه السلام: «**فكـلّ شيء محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته**».

أي: فكلّ شيء من المخلوقات ـ صغيراً كان أو كبيراً، خيراً كان أو شـرّاً ـ يحمله الله تعالى، وما يحمل به مخلوقه يسمّيه عليه السلام نوراً وقـدرة وعظمة. ووجه استعارة النور للوجود، هو أنّ النور وإن كان موضـوعاً عـندنا للـنور الحـسّي الـذي بـه تظهـر الأجـسام الكثيفة لأبـصارنا، فـتكون الأشياء ظاهرة به، وهو ظاهر مكشوف لنا بنفس ذاتـه، فهو الظاهر بذاته المظهر لغيره من المبصرات، فقد عمّم لغير المحـسوس فعـدّ العقل نوراً يظهر به المعقولات، كلّ ذلك بتحليل معنـى الـنور المبـصر إلى الظاهر بذاته المظهر لغيره، تطبيقاً لقاعدة وحـدة المفهـوم وتعدّد المصداق. وإذا كان وجود الشيء هو الذي يظهر به نفسه لغيره من الأشياء، كان مصداقاً تامّاً للنور.

ثـمّ لمّـا كانت الأشياء الممكنة الوجود إنّما هي موجودة بإيجاد الله تعالـى كان هو المصداق الأتمّ للنور، فهناك وجود ونور يتّصف بـه الأشـياء وهـو وجـودها ونـورها المـستعار المأخوذ منه تعالى، ووجـود ونور قائم بذاته يوجد ويستنير به كلّ الأشياء. والقدرة هي ذلـك أيـضاً، إذ بـه أوجـد الموجـودات وهو العظمة «**فكلّ شيء محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته**».

• قوله عليه السلام: «**لا يستطيع لنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، فكلّ شيء محمول**».

أي: لا يستطيع شيء من الممكنات لنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً. ولو كان الممكن موجوداً في نفسه من غير ارتباط بالواجب، لملك لنفسه نفعاً وترتّب على وجوده خواصّه، وليس قهره واستعلاؤه تعالى على عباده نظير قهر الملوك واستعلائهم، لأنّ الرعيّة لا يحتاجون في أصل وجودهم إلى الملك ويستطيعون لأنفسهم نفعاً وضرّاً في الجملة.

• قوله عليه السلام: «**والله تعالى الممسك لهما أن تزولا**».

إمساك السماوات والأرض تمثيل وتفهيم لكيفيّة تعلّق المعلول بالعلّة وأنّه حاصل حدوثاً وبقاءً ـ كما تقدّم ـ فكما أنّ الشيء الثقيل إذا رفعته عن الأرض وأمسكته بيدك يحتاج في رفعه إليك ويحتاج في بقائه أيضاً إلى إمساكك إيّاه، بحيث لو أطلقته من يدك آناً لسقط، كذلك السماوات والأرض إن لم يمسكهما الله لحظة لزالتا وهما محتاجان حدوثاً وبقاءً.

• قوله عليه السلام: «**والمحيط بهما من شيء**».

تمثيل آخر لتصوّر الرابطة بين الواجب والممكن، وأنّ احتياج الممكن وتعلّقه به إنّما هو إلى ذاته المتعالية لا إلى أمره وعلمه فقط، نظير احتياج الرعيّة في نظم أمور مدينتهم إلى نظر السلطان

وتدبيره فقط، والإحاطة استعارة للحضور والقُرب من كلّ شيء بذاته وبنور عظمته، لأنّ المحاط لا يمكنه أن يخرج عن تصرّف المحيط.

• قوله عليه السلام: «**وهو حياة كلّ شيء ونور كلّ شيء**».

لأنّ حياة كلّ شيء إنّما هي نفحة منه ونور كلّ شيء ـ أي وجوده ـ شعاع منبجس من وجوده، وبتعبير آخر: لمّا كانت الحياة والوجود للأشياء بالعرض لا بالذات، صحّ أن يُقال: «هو حياة كلّ شيء ونوره»، لأنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وبهذه الفقرات يظهر معنى كون الممكن محمولاً ومتعلّق الوجود بغيره برابطة تسمّى إضافة إشراقيّة أو الوجود الساري أو نور عظمته كما سمّاه أمير المؤمنين عليه السلام. وليست إحاطته وإضافته اعتباريّة كالإضافات المقوليّة، ولا ملكه نظير مالكيّة الإنسان لأمواله، ولا خلقه نظير الباني للبناء، ولا تدبيره وقدرته نظير قدرة السلاطين بل «**داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء، وخارج عنها لا خروج شيء عن شيء**» «**والبينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة**».

• ثمّ قال عليه السلام: «**سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً**».

فيه تنزيه له عمّا يصفه الظالمون به من الصفات التي لا تليق

بعزّ جنابه، وتنبيه على أنّه وإن بالغ الوصّافون في وصفه بما يليق به فهو أعلى من ذلك علوّاً كبيراً».

قال: «**سبحانك ما عرفوك ولا وحّدوك، فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك، اللّهمَّ لا أصفك إلاّ بما وصفت به نفسك، ولا أشبّهك بخلقك، أنت أهلٌ لكلّ خير فلا تجعلني مع القوم الظالمين. ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره**»[1].

• قوله عليه السلام: «**هو هاهنا وهاهنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا**».

لمّا اعتقد الجاثليق أنّ لله تعالى مكاناً وأنّ مكانه هو العرش، وأجاب عليه السلام بأنّ العرش ليس مكاناً له ولا حاملاً إيّاه، سأل ثانياً بأنّ العرش إذا لم يكن مكاناً له «فأين هو» فقال عليه السلام: «**هو هاهنا وهاهنا وفوق وتحت...**»، يريد أنّ الله سبحانه لمّا كان مقوّماً لوجود كلّ شيء، حافظاً وحاملاً له، لم يكن محلّ من المحال خالياً عنه، ولا هو مختصّ بمكان دون مكان. وعليه فمعنى كونه في مكان أو مع شيء ذي مكان، أنّه تعالى حافظ له وحامل لوجوده ومحيط به محفوظ بحفظه ومحمول ومحاط له. وهذا يؤول إلى

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: باب النهي عن الصفة بما وصف.

علمـه الفعلـي بالأشياء؛ بمعنى أنّ كلّ شيء حاضر عنده تعالى غير محجوب عنه.

• قـوله عليه السلام: «**فالكرسـيّ محيط بالسماوات والأرض وما بيـنهما ومـا تحـت الثرى، وإن تجهر بالقول فإنّه يعلم السرّ وأخفى**» إلخ.

لعـلّ المـراد أنّ الإمـام عليه السلام لمّـا أشار إلى أنّ العرش هو العلم بالموجـودات، أشـار هـنا بالتفـريع للتنبـيه علـى المماثلـة إلـى أنّ الكرسي أيضاً بمعناه وهو العلم بها دفعاً لتوهّم السائل فيه أيضاً.

وقـد سُـئل الـصادق عليه السلام عـن قـوله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ قال: **علمه**»[1].

وفـي اقتباس هذه الآية: ﴿ وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ﴾ مـن السرّ وهو حديث النفس، إشارة إلى أنّ المراد بالكرسي هو العلـم المحـيط بجميع الأشياء، وأنّ العلم بجليّات الأمور وخفيّاتها على السواء، وذلك قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾.

فتحـصّل أنّ العـرش والكرسـي همـا مقـام الإحاطـة والتدبيـر والحفظ، كما أنّهما مقام العلم والحضور بعينه.

الـنصّ الثانـي: عـن صـفوان بـن يحيـى قـال: سألني أبو قرّة المحـدّث أن أدخلـه على أبي الحسن الرضا عليه السلام. فاستأذنته فأذن

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: الباب ٥٢، ح١.

لـي، فـدخل فـسأله عـن الحـلال والحـرام ثمّ قال له: أفتقرُّ أنّ الله محمول؟

فقـال أبـو الحـسن عليه السلام: «**كلّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللّفظ، والحامل فاعل وهـو فـي اللفـظ مدحـة، وكذلك قول القائل: فوق وتحت وأعلـى وأسـفل، وقد قال الله:** ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعـراف: ١٨٠)، **ولـم يقـل في كتبه أنّه المحمول، بل قال إنّه الحامـل فـي البـرّ والبحر والممسك السماوات والأرض أن تـزولا، والمحمـول مـا سـوى الله، ولم يسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول.**

قال أبو قرّة: فإنّه قال: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾.

فقـال أبو الحسن عليه السلام: «**العرش ليس هو الله، والعرش اسم علـم وقـدرة، وعـرش فيه كلّ شيء، ثمّ أضاف الحمل إلى غيـره، خلـقٍ من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه، وخلقاً يسبّحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه، وملائكة يكتبون أعمال العباد، واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته، والله على العرش استوى كما قال.**

والعرش ومن يحمله ومَن حول العرش، والله الحامل لهم

الحــافظ لهم الممسك القائم على كلّ نفس، وفوق كلّ شيء وعلــى كلّ شيء. ولا يقال: محمول ولا أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء، فيفسد اللّفظ والمعنى»[1].

الظاهر من سياق الاستدلالات التي سيقت في فقرات هذا النصّ أنّ السائل كان قاصراً عن فهم ودرك الدلائل العقليّة على نفي كونه تعالى محمولاً، وبمقتضى قاعدة «**أُمرنا أن نكلِّم الناس على قدر عقولهم**» احتجّ الإمام عليه السلام بصورة الألفاظ ومدلولاتها الأوّلية، فقال:

- أوّلاً: «**كلّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج**».

لــيس المراد أنّ كلّ ما ورد على صيغة المفعول هو اسم نقص، وإلاّ لانــتقض بالموجــود والمعبود والمحمود، بل ما دلّ على وقوع تأثيــر وتغييــر مــن غيره كالمحمول، فإنّه اسم مفعول فعل به فاعل فعلــه، وكلّ مفعول به فهو مضاف إلى غيره الذي هو فاعله، فيكون محتاجاً إلى غيره.

- ثانــياً: «**والمحمــول اسم نقص في اللفظ والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة**».

أي أنّ لفـظ المحمـول بحسب ظاهر مفهومه وصريح منطوقه، ليس من الصفات الكماليّة، بخلاف الحامل فإنّه في اللفظ مدحة أي ما يمدح به من الصفات الكماليّة، فلو أطلق لفظ المحمول على الله

---

(١) **الأصول من الكافي**: ج١ ص١٣٠.

سـبحانه، للـزم إطـلاق أخسّ طرفي النقيض عليه، وإطلاق أشرف طرفيه على خلقه، وهو ممتنع.

• ثالثاً: «**وكذلك قول القائل: فوق وتحت وأعلى وأسفل**».

قـد يكون المعنى ممّا يصحّ نسبته إلى الله تعالى وإطلاقه عليه، لكـن يـذهب ذهن السامع منه إلى نقص، فلا يجوز إطلاقه لذلك، ومـثاله مـا ذكـر؛ فـإنّ الله فـي جميع الأمكنة، بمعنى أنّ نسبته إلى جمـيعها نـسبة واحدة فوق وتحت وأعلى وأسفل، ولكن لا يجوز إطـلاق الـتحت والأسـفل علـيه، لأنّـه يلازم في ذهن الناس معنى التوهين والنقص.

• رابعـاً: «**وقـد قال الله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ ولم يقل في كتبه أنّه المحمول**».

أي أنّ المحمـول لـيس من جملة أسماء الله الحسنى التي أُمرنا بدعائـه بها، ولا أيضاً مذكور في شيء من كتبه المنزّلة على الناس، فلا يجوز إطلاقه عليه.

• خامـساً: «**بل قال: إنّه الحامل في البرّ والبحر والممسك السماوات والأرض أن تزولا**».

إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ (فاطر: ٤١)، وليس المراد بالحمل والإمساك المعنى المعروف فينا؛

لتعاليه عنه، بل المراد بهما الحفظ بمجرّد إرادته النافذة والإمساك بمساك قدرته الكاملة.

• سادساً: «**ولم يُسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول**».

يعني لو جاز إطلاق المحمول عليه تعالى لسمع أو علم أنّ أحداً من المؤمنين العارفين بالله وعظمته قال في دعائه الذي يذكر فيه أسماء الله: «يا محمول»، حيث لم يسمع ذلك منهم قطّ، فدلّ على أنّه ليس من جملة الأسماء الإلهيّة، فلا يجوز إطلاقه عليه لا وصفاً ولا تسمية.

• قال أبو قرّة: فإنّه قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾.

لمّا تمسّك بهاتين الآيتين على سبيل المعارضة لزعمه أنّ فيهما دلالة على أنّه محمول، أجاب عليه السلام: بأن لا دلالة في الآيتين على ذلك؛ لأنّ الله سبحانه ليس عين العرش، حتّى يكون حامل العرش حاملاً له فيكون الله محمولاً.

فإن قال قائل: إنّ السائل لم يدّع أنّ العرش هو الله، حتّى يجاب بأنّ العرش ليس هو الله، وإنّما كان استدلاله قائماً على أساس أنّ الله مستوٍ على العرش؛ لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾.

ولمّا كان الملائكة يحملون العرش لقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾.

إذن: فيحملون من عليه، فيكون الله محمولاً لهم.

فالجواب: بأنّ الاستواء على العرش ليس بمعنى الجلوس والاستقرار، ولا المراد بالعرش الذي استوى عليه الرحمن هو صورة الجسم المحدّد للجهات، بل المراد من الاستواء الاستيلاء والاقتدار، والمراد من العرش العلم والقدرة، وقد علمت ـ بناءً على قاعدة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق بحسب النشآت والعوالم ـ أنّ العرش اسم له مصاديق في عالَمي الغيب والشهادة، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «**والعرش اسم علم وقدرة**» وفيه إشارة واضحة للقاعدة التي انطلقنا منها للتعاطي مع مثل هذه المفاهيم ومصاديقها، وأنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغرض والغاية، لا جمود اللفظ على صورة واحدة.

• ثمّ قال عليه السلام: «**وعرش فيه كلّ شيء**».

تعبير آخر عن أنّ مقام العرش من مراتب علم الله الفعلي الذي يشتمل على كلّ موجودات عالم الإمكان، وبتعبير النصّ الوارد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**العرش في وجهٍ هو جملة الخلق**»[1].

وكونه عِلماً لا ينافي كونه قدرة، وكونه حاملاً لا ينافي كونه

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لأخبار الأئمّة الأطهار**، تأليف العلم العلاّمة الحجّة فخر الأُمّة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة، ١٤٠٣ هـ: ج٥٨ ص٢٩ .

محمـولاً؛ لأنّ العـرش يـسمّى بحسب كلّ حيثيّة باسم معيّن. فمن حـيث اشـتماله علـى صـور جمـيع الأشياء، علم. ومن حيث كونه واسطة لإفاضة صور المعلومات من الله على ما دونه قلم، الذي قال لـه اكـتب. ومـن حـيث انتقاشـه بالعلوم، كتاب ولوح. ومن حيث تدبيـره لعـالم الإمكـان، عـرش. ومـن حيث استقرار العلم والقدرة والحـياة عليه، حامل. ومن حيث إنّ العلماء بالله يحملونه ويعلمون ما فيه، محمول لهم.

• قوله عليه السلام: «**ثمّ أضاف الحمل إلى غيره: خلق من خلقه، لأنّـه اسـتعبد خلقـه بحمـل عرشه وهم حملة علمه، وخلقاً يـسبّحون حـول عرشه وهم يعملون بعلمه، وملائكة يكتبون أعمال عباده**».

يعني: أضاف حمل عرشه الذي هو علمه إلى غيره، وذلك الغير خلق من جملة خلقه.

ثـمّ أشـار عليه السلام إلى طوائف ممّن استعبدهم من خلقه في عالم الملكوت وهم ثلاث:

الأولى: حملة علمه وخزنة معرفته.

الثانية: المسبّحون حول عرشه.

الثالثة: كتبة أعمال عباده.

وتوضـيحاً للمـسؤوليّات التـي أُنيطت بهؤلاء، يمكن الاستعانة

بالإنــسان وقــواه النظـرية والعمليّة كمثال من باب «**من عرف نفسه كان لغيره أعرف**».

مـن الحقائـق التـي ثبـتت فـي مباحث علم النفس أنّ للإنسان ـ وهو العالم الصغير ـ قوى ثلاث:

أعلاها: العقل النظري، وكماله بالعلم بالله وآياته.

وأوسـطها: العقـل العملي، وكماله بالعبادة والطهارة والتقرّب إلى الله بالذكـر والفكـر والشوق والوجد والصلاة والطواف وغيرها من الأعمال النفسيّة والبدنيّة.

وأدناها: القوّة الحيوانية المباشرة للأعمال التي تؤثّر في اكتساب الأخـلاق والملكـات للـنفوس، فيبقى أثرها في النفس كالكتابة في اللّوح.

إذا اتّضح ذلك، فالعالم ـ وهو الإنسان الكبير ـ فيه أصناف ثلاثة من الملائكة:

أعلاهـم: وهـم الملائكة المقرّبون، ويعبّر عنهم في القرآن تارةً بقـوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ﴾ (غافـر: ٧)، وتـارة بقوله: ﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾ (الأنبياء: ١٩).

وأوسطهم: المعبّر عنهم بقوله: ﴿وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ﴾ أي يذكـرون الله بمجامـع الثناء من صفات الكمال ونعوت الجلال. وقوله: «**وهم يعملون بعلمه**» أي حملة العرش ومن حوله يعملون

بمقتضى علمه ولا يخالفونه طرفة عين: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦).

وأدناهم: المعبّر عنهم بقوله تعالى: ﴿كِرَامًا كَٰتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (الانفطار: ١١ ـ ١٢)؛ فإنّهم يكتبون أعمال عباده كلّها صغيرة كانت أو كبيرة، خيراً كان أو شرّاً، ليكون شاهداً لهم وعليهم يوم القيامة ﴿ يَوْمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (المطفّفين: ٦).

• قوله عليه السلام: «**واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته**».

أي كما استعبد أهل الملكوت بالدوران والطواف حول عرشه موضع معرفة الله وبيته المعمور، كذلك استعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته الأرضي (مثال بيته السماوي) ليكون طوافهم وسعيهم حكاية ومثالاً لطواف أهل ملكوت السماوات وسعيهم حول العرش، فإنّ الله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الشهادة إلاّ وله نظير في عالم الغيب، وما خلق الله شيئاً في عالم المعنى والملكوت إلاّ وله صورة في هذا العالم، وله حقيقة في عالم الحقّ وهو غيب الغيوب، إذ العوالم متطابقة متوافقة متحاذية، السافل منها قشر وحكاية العالي، والعالي روح ولبّ السافل، وهكذا إلى حقيقة الحقائق، فكلّ ما في عالم الدُّنيا والشهادة أمثلة وقوالب لما في عالم الغيب والآخرة، وكلّ ما في عالم الغيب على درجاته، مُثُل للحقائق العقليّة والصور المفارقة، وهي مظاهر لأسماء الله الحسنى. وهذا ما

سنقف عليه في قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ٢١).

وعلى هذا فالكعبة الشريفة هي مثال حقيقة تحاذيها في النشآت الملكوتيّة، وهذا ما أشارت إليه بعض النصوص .

منها: «روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه سُئل: لِمَ سمّيت الكعبة كعبة؟ قال: **لأنّها مربّعة**. فقيل له: ولِمَ صارت مربّعة؟ قال: **لأنّها بحذاء البيت المعمور وهو مربّع**. فقيل له: ولِمَ صار البيت المعمور مربّعاً؟ قال: **لأنّه بحذاء العرش وهو مربّع**. فقيل له: ولِمَ صار العرش مربّعاً؟ قال: **لأنّ الكلمات التي بني عليها الإسلام أربع: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلاّ الله، والله أكبر**».

ومنها: «أنّ رجلاً قال لعليّ عليه السلام: ما البيت المعمور؟ قال: **بيت في السماء يُقال له الضراح، وهو بحيال مكّة من فوقها، حرمته في السماء كحرمة البيت في الأرض، يصلّي فيه كلّ يوم سبعون ألفاً من الملائكة لا يعودون إليه أبداً**»[1].

والنصوص الروائية في كون البيت المعمور بيتاً في السماء يطوف عليه الملائكة واردة من طرق الفريقين، غير أنّها مختلفة في محلّه، ففي أكثرها أنّه في السماء الرابعة، وفي بعضها أنّه في السماء

(١) **البرهان**، تأليف: العلاّمة المحدِّث السيّد هاشم البحراني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ: ج٧ ص٣٢٩.

الأولى وبعضها في السماء السادسة.

وكيفما كان فالظاهر هو أنّ المراد من كون الكعبة بحذاء البيت المعمور أنّها محاذاة معنوية لا حسّية جسمانية؛ لما تقدّم من أنّ العرش والكرسي محيطان بالسماوات والأرض، ولا يتحقّق معنى المحاذاة بين المحيط والمحاط إذا كانت الإحاطة جسمانيّة.

• قوله عليه السلام: «**والعرش ومن يحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسك القائم على كلّ نفس...**».

العرش مبتدأ وكذا ما عطف عليه من قوله: «**ومن يحمله ومن حول العرش**» والخبر محذوف تقديره: محمول كلّهم، وإنّما حذف الخبر لدلالة ما بعده عليه؛ وهو قوله: «**والله الحامل لهم**» حمل الفاعل لفعله، وهو أقوى وآكد من حمل القابل لمقبوله، وهو أيضاً الحافظ؛ لقوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾، وهو الممسك لهم ولكلّ شيء؛ لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ (فاطر: ٤١) وقوله: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (الحج: ٦٥)، وقوله: ﴿هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ﴾ (الرعد: ٣٣) بالتدبير لأحوالها والحفظ لأعمالها والرعاية لحركاتها وسكناتها والعلم بقصودها ونيّاتها.

«**وفوق كلّ شيء وعلى كلّ شيء**» فوقيّة عقليّة لا حسّية، وعلوّاً على الإطلاق لا إضافيّاً، وذلك أنّ أعلى مراتب الكمال مرتبة العلّية، ولمّا كان ـ تعالى شأنه ـ مبدأ كلّ شيء حسّيّ وعقليّ وعلّته

التــي لا يتــصوّر النقــصان فــيها بــوجه، لا جــرم كانت مرتبته أعلى المــراتب العلــيّة مطلقاً، وله الفوقيّة المطلقة في الوجود العاري عن الإضــافة إلــى شــيء دون شــيء، وعن إمكان أن يكون فوقه ما هو أعلــى مــنه أو فــي مــرتبته ما يساويه، فهو المتفرّد بالفوقيّة المطلقة والعلوّ المطلق لا يلحقه غيرهما فيهما.

ثــمّ إنّ الحمــل والحفظ والإمساك والإقامة والفوقيّة والعلوّ كلّها فــي حقّه تعالى شيء واحد، وهو الإيجاد والقيوميّة، لكن باعتبارات مختلفة، أي كما أنّ صفاته الحقيقيّة كلّها ذات واحدة هي ذاته، لكنّه يسمّى بأسماء مختلفة بحسب اعتبارات مختلفة، كذلك حال صفاته الإضافيّة ترجع إلى إضافة واحدة وهي القيوميّة ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥). فهي التي تصحّح جميع الإضافات اللائقة كالخالقــيّة والــرازقيّة والــرحمانيّة والــرحيميّة والغفاريّــة والقهّاريــة والجــود والكــرم واللّطــف والإحــسان وغيرها؛ إذ لو كانت إضافته للأشــياء مــتخالفة الحيثــيّات الوجوديّة، لأدّى اختلافها إلى اختلاف حيثيّات في ذاته، وهو محال.

• قــوله عليه السلام: «**ولا يقــال: محمول ولا أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء، فيفسد اللفظ والمعنى**».

وإذا ثــبت أنّــه تعالــى حامــل لكلّ شيء وحافظه، فلا يجوز أن يقــال إنّه محمول. وإذا ثبت أنّه فوق كلّ شيء وعلى كلّ شيء، فلا

يجـوز أن يقال إنّه أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء، أي لا يوصل ذلـك القول بشيء يكون قرينة صارفة له عن المعنى المعروف إلى معنـى صـحيح لـه تعالى. فقوله عليه السلام: «لا يوصل» صفة مبيّنة لقوله «قولاً مفرداً».

«**فيفـسد اللفظ والمعنى**» أمّا فساد اللفظ فلأنّ هذا اللفظ اسم نقـص، وهو بريء عن النقائص كلّها، وأمّا فساد المعنى فلأنّ معنى هـذا اللفـظ المجـرّد عـن القرينة يوجب مفعوليّته وتأثّره عن الغير وافـتقاره إلـيه، وكـون الشيء أعلى منه، وكلّ ذلك فاسد محال في حقّ الغني العالي على الإطلاق.

فإن قلت: هل يجوز ذلك القول عند القرينة كما يشعر به التقييد المذكور؟

قلـت: لا؛ لـبقاء الفـساد اللّفظي بحاله. ففيه سوء أدب مع عدم ورود الإذن بـه، ولا يمكن تصحيحه من خلال ما ذكره بعضهم من جـواز إطـلاق الـشيء علـيه حـيث يقال: شيء لا كالأشياء، فلِمَ لا يصحّ أن يقال: محمول لا كغيره، لأنّ لفظ المحمول فيه نقص لفظيّ لا يليق بجناب الحقّ بغضّ النظر عن الفساد المعنوي، بخلاف لفظ الـشيء، مضافاً إلى ورود الإذن به مطلقاً فكيف مقيّداً، فالقياس مع الفارق.

فـإن قلـت: إذا لـم يجـز ذلك القول عند القرينة أيضاً، فلِمَ قيّد

عليه السلام عدم جوازه بالإفراد؟ وما فائدة هذا القيد؟

قلنا: فائدته هي التنبيه على تحقّق الفساد فيه من وجهين، والردّ على السائل وإبطال مذهبه، فإنّه ذهب إلى جواز إطلاق المحمول عليه سبحانه مطلقاً، كما هو ظاهر كلامه، لا الإشارة إلى جوازه عند القرينة.

(٧)

العرش والأنوار الأربعة

تكـرّر ذكـر الأنـوار الأربعـة في النصوص الروائية كما في هذا النصّ.

• قـال عليه السلام: «**إنّ العـرش خلقـه الله تـبارك وتعالى من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرّت الحمرة، ونور أخضر منه اخضرّت الخضرة، ونور أصفر منه اصفرّت الصفرة، ونور أبيض منه ابيضّ البياض**».

• وكـذلك مـا ورد عـن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «**إنّ نور الله منه أخضر ومنه أحمر ومنه غير ذلك**»[١].

• وعـن علـيّ بـن الحسين عليهما السلام قال: «**إنّ الله عزّ وجلّ خلق العـرش مـن أنـوار مخـتلفة، فمـن ذلـك النور نور أخضر اخضرّت منه الخضرة، ونور أصفر اصفرّت منه الصفرة، ونور أحمر احمرّت منه الحمرة، ونور أبيض وهو نور الأنوار ومنه ضوء النهار**»[٢].

• وعـن الـشعبي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**العرش من ياقوتة**

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب النهي عن الصفة: ح٤.

(٢) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٣١٨.

حمراء».

• عـن حمّـاد قـال: «**خلـق الله العرش من زمرّدة خضراء، وخلق له أربع قوائم من ياقوتة حمراء**»[١].

فما هو المراد من هذه الحقيقة؟

ذكر الأعلام في توجيه ذلك وجوهاً:

الأوّل: أنّها كناية عن تفاوت مراتب تلك الأنوار بحسب القُرب والـبُعد مـن نور الأنوار، فالأبيض هو الأقرب، والأخضر هو الأبعد، فكأنّـه ممتزج بضرب من الظلمة، والأحمر هو المتوسّط بينهما. ثمّ مـا بـين كـلّ اثنين ألوان أخرى كألوان الصبح والشفق المختلفة في الألـوان لقـربها وبُعـدها مـن نـور الشمس. وهذه الأنوار واقعة في طـريق الـذاهب إلـى الله بقدمـي الصدق والعرفان، لابدّ من مروره علـيها حتّى يصل إليه تعالى، فربما يتمثّل لبعض السلاّك في كسوة الأمثلة الحسّية وربما لا يتمثّل.

الثانــي: أنّهـا كـناية عن صفاته المقدّسة، فالأخضر قدرته على إيجـاد الممكـنات وإفاضـة الأرواح التـي هـي عيون الحياة ومنابع الخـضرة، والأحمـر غـضبه وقهره على الجميع بالإعدام والتعذيب، والأبيض رحمته ولطفه على عباده كما قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ

(١) ينظر **بحار الأنوار**: كتاب السماء والعالم، باب العرش والكرسي وحملتهما، ج٥٨ ص١ ـ ٣٩.

﴿وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٧).

والملازمة العرفيّة بين الخضرة والحياة ناشئة من عادة الإنسان حيث رأى النبات أخضر وكلّ أرض كثر فيها الخضرة كثر فيها الحياة. وأمّا الملازمة بين الحمرة والغضب، فلأنّ الغضب يؤدّي إلى الجرح والقتل وإراقة الدماء. والملازمة بين البياض والرحمة للصفاء من الكدورة.

وكلّ ذلك حاصل في ذهن الإنسان بتكرار المشاهدات والأنوار المعنوية الفايضة على الموجودات إذا تجلّى على روح الإنسان تصوّر بصورة تناسب ما في ذهنه، فالاتّصاف بالخضرة والحمرة شيء يحصل بعد وروده في ذهن الإنسان، لا أنّ النور في ذاته أحمر أو أخضر أو أبيض.

وبهذا يفترق هذا الوجه عن سابقه، لأنّ الأوّل يقوم على أساس صرف الألوان إلى النور في ذاته، لا باعتبار ذهن الإنسان، ولعلّ هذا هو المستفاد من كلام الإمام عليه السلام، فإنّ الظاهر منه أنّ النور بذاته أخضر أو أحمر. ومثل الوجه الثاني أن يرى الإنسان نوراً واحداً تارةً أخضر وتارةً أحمر من وراء زجاج ملوّن، ومثل الوجه الثاني أن يكون النور نفسه بألوان مختلفة.

نعم، الوجه الأوّل يبتني على قاعدة وحدة المفهوم وتعدّد المصاديق بحسب اختلاف العوالم والنشآت الوجوديّة، كما أنّ

الجسم في عالم المادّة جسم، وفي عالم البرزخ جسم، وفي العوالم بعده أيضاً جسم لا ينفكّ عنه ماهيّته وإن تغيّر بوجه بمقتضى كلّ عالم من العوالم. كذلك الخضرة والحمرة وغيرهما من الأنوار المعنوية، أمرٌ حقيقي إذا تمثّل للعارف ظهر بلون ذاته، والماهيّات جميعها في عالم العقول تحفظ ذاتها وحقيقتها.

الثالث: وبيانه يتوقّف على تمهيد مقدّمة: وهي أنّ لكلّ شيء مثالاً في عالم الرؤيا والمكاشفة، وتظهر تلك الصور والأمثال على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها في النقص والكمال فبعضها أقرب إلى ذي الصورة وبعضها أبعد، وشأن المعبّر أن ينتقل منها إلى ذواتها.

فإذا عرفت هذا فالنور الأصفر عبارة عن العبادة ونورها ـ كما هو المجرّب في الرؤيا ـ فإنّه كثيراً ما يرى الرائي الصفرة في المقام فتيسرّ له بعد ذلك عبادة يفرح بها، وكما هو المعاين في جباه المتهجّدين؛ وقد ورد في الخبر في شأنهم أنّه ألبسهم الله من نوره لمّا خلَوا به. والنور الأبيض هو العلم، لأنّه المنشأ للظهور، وقد جرّب في المقام أيضاً. والنور الأحمر: المحبّة، كما هو المشاهد في وجوه المحبّين عند طغيان المحبّة، وقد جُرّب في الأحلام أيضاً. والنور الأخضر المعرفة كما تشهد به الرؤيا.

وإنّما عبّروا عن تلك المعاني ـ على تقدير كونها مرادة ـ بهذه

التعبيـرات لقـصور أفهامـنا عـن محـض الحقيقة، كما تعرض على الـنفوس الناقـصة مـن الـرؤيا هذه الصور، ولأنّا في منام طويل من الغفلة عن الحقائق كما قال عليه السلام: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**».

تفاوت درجات الأنوار الملكوتيّة

• عـن أبـي عـبد الله الـصادق عليه السلام قـال: «**الشمس جزء من سـبعين جـزءاً مـن نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر**»[1].

فهم هذا النصّ يستلزم بيان مقدّمتين:

الأولـى: أنّ الكرسي والعرش والحجاب والستر كلّها من آلات الملـوك، اسـتعيرت للتعبيـر عـن عظمة الله تعالى، لأنّ الملوك لهم عرش يجلسون عليه ولهم كرسيّ أيضاً، والكرسي أصغر من العرش غالـباً، ويخـتار العـرش لمجلـس أهـمّ وأعظم، والكرسي لمجلس أدون، والـستر والحجاب على باب دار أو بيت فيه الملك وعرشه، وعلـيه رجـل مـن مقرّبـي الملك ومعتمديه يسمّى الحاجب، ولعلّ لـبعض الملـوك حجّابـاً عـدّة علـى دور متكثّرة لا يجوز من يريد حضرة الملك من تلك الحجب إلاّ بإذن الحجّاب واحداً بعد واحد، ويرفع الستور له ستراً بعد ستر، والستر أقرب إلى الحضرة.

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص٩٨ .

الثانــية: أنّ الأنــوار ســواء كانــت حسّية أو خياليّة أو نفسيّة أو عقليّة أو إلهيّة كلّها من سنخ واحد بسيط لا تفاوت بينها إلاّ بالشدّة والـضعف، لأنّ حقيقة النور ـ كما عرفت ـ ليست إلاّ نفس الظهور، أي الظاهر بذاته المظهر لغيره، ولا شيء أظهر من النور، فلا كاشف لذاتــه إلاّ هــو، فحقيقــته تــرجع إلــى حقيقة الوجود، فلا تمايز بين أفــراده إلاّ بالكمــال والــنقص والشدّة والضعف، ولا يمكن الاطّلاع على هويّة شيء من أفراده إلاّ بالمشاهدة الحضوريّة.

إذا اتّــضح هــذا فاعلم أنّ ما وراء النور الشمسي الذي هو غاية الأنوار الحسّية في عالم الكون، أنواراً أخرى باطنية ملكوتيّة خارجة عن إدراك البصر وإحساس البصر، وتلك الأنوار بعضها فوق بعض فــي الــصفاء والــنوريّة، وكــلّ مــا كــان من تلك الأنوار أشدّ ظهوراً وأقوى وجوداً ونوريّة في حدّ ذاته، فهو أبطن وأخفى عن الإدراك، لــذا كــان علــم العرش أغيب من علم الكرسي مع أنّهما في الغيب مقــرونان. ونــسبة كــلّ طبقة إلى ما فوقها في شدّة النوريّة وكمالها، كنسبة هذا النور الشمسي إلى ما هو أقرب منها من هذا العالم.

فــي ضــوء ذلــك فلــيس المــراد مــن الحجــاب والستر المعنى الحقيقــي المعــروف الواقــع بيننا وبين ما هو محجوب ومستور عن أبــصارنا، إذ لــيس هــناك حجاب وستر بهذا المعنى، لأنّ الله تعالى منــزّه عن الجسم والمكان والحجاب والستر، بل المراد بهما ـ أعني

الحجـاب والـستر ـ مقامان من مقامات تجلّيات نور عظمته تعالى، والثانـي ـ وهـو فـوق الأوّل ـ لم يصل إليه نور بصائر أحد إلاّ من شـاء الله تعالـى، فأراه بقدر ما أحبّ، وأمّا مشاهدة نور عظمته على وجـه الكمال فلا يقدر عليها إلاّ هو. والأوّل هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال، وإلاّ لانهدموا واحترقوا.

وقد تجلّى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله دكّاً وخرّ موسى صعقاً. والظاهر أنّ هذا الحجاب هو الذي كان بين نبيّنا صلى الله عليه وآله وبين الله في المعراج، وقد كان قاب قوسين أو أدنى، كما روي عـن أبـي عـبد الله الـصادق عليه السلام قال: «**كان بينهما حجاب يتلألأ فينظر مثل سمّ الأبرة إلى ما شاء الله من نور العظمة**».

• قوله عليه السلام: «**وهو الملكوت الذي أراه أصفياءه وأراه خليله فقال:** ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾ (الأنعام: ٧٥).

ضـمير «هو» راجع إلى الأربعة ـ أي الأنوار الأربعة ـ وهو مبتدأ وتذكيـره مـن جهة الخبر، يعني أنّ هذه الأمور هي ملكوت الأشياء التي أراها الله أصفياءه وأولياءه، فإنّ السالكين إلى الله تعالى بقدمي العـبودية واليقـين لابـدّ لهم من المرور على هذه الأنوار الملكوتيّة، فـإنّ لله تعالـى حجـباً مـن نـور، لكـن جوامعها منحصرة في هذه الأربعة.

وكما أنّ للطبيعة مراتب بعضها ألطف من بعض، فليست طبيعة الأرض كطبيعة الماء ولا الهواء كالنار ولا طبيعة الجماد كطبيعة النبات ولا النبات كالحيوان، وعلى هذا القياس تفاوت أنوار النفس والعقل والروح، كذلك الأنوار الملكوتيّة لكلّ منها مراتب متفاوتة في اللطافة والنوريّة.

والمراد بالرؤية هنا هي المشاهدة الحضورية التي تساوق الوصول لا العلم الحصولي المفهومي، وعلى هذا فقوله عليه السلام «**وأراه خليله**» أي فلم يزل إبراهيم عليه السلام يصل إلى نور بعد نور، أو يتخايل إليه في ما يلقاه أنّه وصل، ثمّ كان يكشف له أنّ وراءه أمر، فيترقّى إليه حتّى وصل إلى الحجاب الأقرب الذي لا وصول بعده. فهذه الأنوار هي التي أراها الله تعالى إبراهيم عليه السلام حتّى وصل إلى المبدأ الأعلى والغاية القصوى والمنزل الأسنى وذلك قوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾.

• قوله عليه السلام: «**وكيف يحمل حملةُ العرش اللهَ، وبحياته حييت قلوبهم، وبنوره اهتدوا إلى معرفته**».

لمّا ذكر عليه السلام أوّلاً أنّه سبحانه حامل كلّ شيء وحافظه وحياة كلّ شيء ونوره، وأفاد أنّ العرش خلقه الله من أنوار أربعة، وذكر في وصفها ما ذكر، ثمّ نفى عنه تعالى الأين والمكان، وكذا أوّل سعة الكرسي بإحاطة علمه تعالى بالجزئيات علماً تفصيليّاً، ثمّ رجع

إلى بيان حملة العرش وأنّهم ـ بالحقيقة ـ هم العلماء الذين حمّلهم علمه، كرَّ راجعاً إلى دفع توهّم المشبّهة وزعمهم أنّ الله مستقرّ على العـرش وأنّه محمول حمله الملائكة، ومنشأ توهّمهم ـ كما تقدّم ـ فـي كونه محمولاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ (الأعراف: ٥٤)، وقوله: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ (الحاقّة: ١٧)، قالوا: إذا كان الحـقّ مستوياً على العرش كان محمولاً عليه، وكان العرش محمولاً علـى الأملاك، ومحمول المحمول على الشيء يكون محمولاً على ذلك الشيء.

والجـواب: إنّـه تعالـى موجد كلّ شيء ومفيض حياته، فكيف يحملـه حملـة العرش؟ فإنّ كلّ مكانيّ محمول على شيء، يحتاج فـي فعله وإيجاده إلى ذلك الشيء، فإنّ الإيجاد فرع الوجود، ولهذا ثـبت في العلوم الحكمية أنّ تأثير القوى الجسمانية بمشاركة المادّة الوضـعيّة، فلو كان تعالى محمولاً على حملة العرش لم يكن خالقاً موجداً لها، واللازم باطل فكذا الملزوم.

أمّـا بطـلان اللازم، فلما ثبت من توحيد الخالقيّة ونفي الشريك عنه، فهو خالق كلّ شيء. وأمّا بيان الملازمة، فلأنّه لو أوجدها على ذلـك التقدير يجب أن يكون حين إيجاده إيّاها محمولاً على حملة أيـضاً، فـإن كانت تلك الحملة هي هذه بعينها، فيلزم توقّف الشيء علـى نفـسه، وإن كانـت غيـرها نـنقل الكلام إلى ذلك الغير فيلزم

التسلسل أو الدور، والتوالي بأسرها باطلة فكذا المقدّم، وهو كونه موجداً لها على التقدير المذكور. فيكون المقدّم ـ وهو كونه تعالى محمولاً ـ محالاً، وهذا هو المطلوب.

وقوله: «**بحياته حييت قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته**» إشارة إلى تنزيهه تعالى عن جميع أنحاء كونه محمولاً، سواء كانت الحملة أجساماً أو قلوباً أو عقولاً، فالأوّل كما يحمل الجدران السقف أو الفرس الراكب أو السرير الجالس أو الجسم البياض، والثاني فكحمل النفس الأخلاق والعلوم، يقال: أولئك حملة العلم أي نفوسهم، وأمّا حمل العقول فكحفظها وخزانتها للمعقولات.

(٨)

نتيجتان أساسيّتان

نخلـص فـي نهاية هذه الرحلة لبحث حقيقة العرش والكرسي إلى نتيجتين أساسيّتين:

الأولى: الآيات والروايات تدلّ بظاهرها على أنّ العرش والكرسي من الحقائق الغيبيّة والأمور الخارجيّة، ولم يوضعا في الكلام لمجرّد تتميم المثل كما هو الحال في أمثال كثيرة مضروبة في القرآن كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ (النور: ٣٥) فيكون العرش والكرسي والقلم واللّوح ونحوها مثل ذلك.

الثانـية: إنّ العـرش والكرسي مرتبطان بعوالم الملكوت، عوالم غيب السماوات والأرض وباطنهما. فللسماوات والأرض ظاهر هو عـالم الـشهادة، ولهما باطن وغيب هو الذي عبّر عنه القرآن الكريم بملكـوت الـسماوات والأرض تارةً: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ٧٥)، وأخرى غيب السماوات والأرض: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٣٣)، والعرش والكرسي هما من عوالم الغيب والملكوت، وليسا من عوالم الملك والشهادة.

تأسيساً على ما تقدّم:

• اتّضح عدم صحّة نظرية من أسرف في رفع الظواهر في الخطابات القرآنية ـ التي يخاطب بها الناس كافّة ـ عن معانيها العرفيّة، كالقبر والبعث والصراط والميزان والحساب، فضلاً عن العرش والكرسي واللّوح والكتاب والقلم ونحوها، حيث زعموا أنّ ذلك محض استعمال كنائيّ. ولعلّ هذا ما اختاره بعض المعاصرين ممّن تأثّروا بنظريات حديثة نشأت في الفكر الأوروبي وتسلّلت إلى واقع فكر المسلمين تحت عنوان «الهرمينيوطيقا».

وذلك لمّا تبيّن أنّ مثل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ وإن كان جارياً مجرى الكناية بحسب اللفظ، لكن هذا لا ينافي أن تكون هناك حقيقة تعتمد عليها هذه العناية اللفظيّة. وإلاّ يلزم ـ من هذا المنهج ـ تفريغ النصّ الديني من دلالته على حقائق واقعيّة ومصاديق خارجيّة وراء هذه الألفاظ، وتحوّله إلى إطار لفظيّ فارغ تمتلئ دلالته من الإيماءات والكنايات والمواضعات الاعتباريّة.

والحاصل أنّ ما ذكره أصحاب هذا الاتّجاه من قولهم (لا عرش ولا كرسيّ ولا استواء، بل المراد مجرّد تصوير العظمة والكبرياء الإلهي وبيان القدرة والسلطنة والعزّة والإحاطة والتدبير)، لا يمكن قبوله والبناء عليه، لأنّ هذه كلّها كنايات ومجازات بعيدة لا يصار إليها إلاّ على أساس نقل صريح عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

• واتّضح أيضاً عدم صحّة نظرية من غالى في سدّ باب العقل والتأويل، معتذرين عن ذلك بأنّ المنع إنّما كان رعايةً لصلاح الخلق لئلاّ يقعوا في الرخص عند فتح باب التأويل والخروج عن الضبط؛ لذا قال الغزالي: لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف.

وذلك لأنّ ما فهمه الظاهريّون من أوائل المفهومات، هي قوالب الحقائق، ومن هنا جاء عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن أبيه عن جدّه صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «**في العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر**» قال: «**وهذا تأويل قوله**: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١)».[١]

وليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن وأغواره مناقضاً لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه من قشره وإلى روحه من قالبه.

• وكذلك اتّضح عدم صحّة الاتّجاه الذي اعتمد في تفسيره للعرش والكرسي على نظرية الأفلاك التسعة، فالعرش عند أصحاب هذا الاتّجاه مثلاً هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني، الراسم بحركته اليوميّة للزمان، وفي جوفه مماسّاً به الكرسي وهو الفلك الثامن الذي فيه الثوابت، وفي جوفه الأفلاك السبعة الكلّية التي هي أفلاك السيارات السبع: زحل والمشتري

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥٨ ص٣٤ .

والمرّيخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، بالترتيب بعضها ببعض.

وهـذه هـي التي يفرضها علم الهيئة بصيغته البطليموسيّة لتنظيم الحـركات العلويّة الظاهرة للحسّ، طبّقوا عليها ما يذكره القرآن من الـسماوات الـسبع والكرسـي والعـرش، فمـا وجـدوا من أحكامها المذكـورة فـي الهيـئة والطبيعـيّات لا يخالـف الظواهـر قبلوه، وما وجدوه يخالف الظواهر الموجودة في الكتاب ردّوه.

ومـن الواضـح أنّ فرضـيات الهيئة القديمة تتعارض مع ظواهر القـرآن والحديث، لأنّها أثبتت أنّ العرش خُلق من أنوار أربعة، وأنّ لـه حملـة، وله أربع قوائم، وهو الملكوت الذي أراه أصفياءه، وفيه تمـثال ما خلق الله في البرّ والبحر، وفيه خزائن جميع الأشياء، وهو الباب الباطن من العلم، وفيه علم الكيف والكون والعود والبدء.

وأمّـا الـسماء فقـد أوضحت الآيات والروايات أنّ الله سيطوي الـسماء كطـيّ السجلّ للكتب، وأنّ في السماء سكنة من الملائكة، لـيس فـيها موضـع إهـاب إلاّ وفـيه ملـك راكع أو ساجد، يلجونه وينزلون منه ويصعدون إليه، وأنّ للسماء أبواباً، وأنّ الجنّة فيها عند سدرة المنتهى التي ينتهي إليها أعمال العباد، إلى غير ذلك ممّا ينافي بظاهره ما افترضه علماء الهيئة والطبيعيّات.

هـذا مـضافاً إلـى أنّ مـثل هـذه الفرضـيات لـم تـصمد أمـام الإنجازات العلميّة التي حقّقتها الإنسانيّة خلال القرون الأخيرة. ومع

ذلـك كلّه يبدو أنّ ثمَّة من لا يزال غير متحرّر كليّاً بعدُ من تأثيرات الأفلاك البطليموسيّة.

والنتـيجة المستخلـصة أنّ النـصوص الـروائية كثيرة متفرّقة في مواضـع مـتعدّدة، وهي تؤيّد ما مرّ من تفسيره بالعلم، وما له ظهور في الجسميّة منها مفسّرة بما تقدّم. وأمّا كون العرش جسماً في هيئة السرير موضوعاً على السماء السابعة، فممّا لا يدلّ عليه حديث يعبأ به، بل من النصوص ما يكذّبه كما تقدّم.

(٩)

حملة العرش

مـن الحقائـق التي أثبتتها الآيات والنصوص الروائيّة أنّ للعرش حملة:

• قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ (المؤمن: ٧).

• وقال: ﴿وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ (الحاقّة: ١٧)

إلاّ أنّه وقع الكلام في: مَن هم حملة العرش؟ وما هو عددهم؟

لـم تبـيّن الآيـات بشكل واضح وصريح من هم حَمَلَة العرش، وأنّهـم مـن الملائكـة أم من غيرهم؟ إلاّ أنّه يمكن أن يستشعر من عطـف قـوله تعالـى: ﴿وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ﴾ على ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ﴾، وقد قـال فـي الحافّـين حول العرش أنهم من الملائكة كما في قوله: ﴿وَتَرَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنۡ حَوۡلِ ٱلۡعَرۡشِ﴾ (الزمـر: ٧٥) أنّ حملة العرش أيضاً من الملائكة. ولعلّه أيضاً يفيده قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ (الحاقّـة: ١٧). وهـذا مـا ذكره جملة من المفسّرين كالرازي والآلوسي والطباطبائي وابن عاشور التونسي

وغيرهم.

ولعلّ في بعض النصوص الروائية ما يؤيّد ذلك:

• عن سلمان الفارسي في حديث طويل يذكر فيه قدوم الجاثليق مع مائة من النصارى بعد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد أن أرشد إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فسأله عن مسائل فأجابه، وكان فيما سأله «أن قال: أخبرني عن ربّك أيحمِل أو يُحمَل ؟

فقال عليّ عليه السلام: **إنّ ربّنا جلّ جلاله يحمِل ولا يُحمَل.**

قال النصراني: فكيف ذاك؟ ونحن نجد في الإنجيل ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾؟

فقال عليّ عليه السلام: **إنّ الملائكة تحمل العرش، وليس العرش كما تظنّ كهيئة السرير، ولكنّه شيء محدود مخلوق مدبّر، وربّك عزّ وجلّ مالكه، لا أنّه عليه ككون الشيء على الشيء، وأمر الملائكة بحمله، فهم يحملون العرش بما أقدرهم عليه.**

قال النصراني: صدقت رحمك الله»[1].

والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة.

• وعن ابن عبّاس «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج على أصحابه فقال: **ما جمعكم؟** قالوا: اجتمعنا نذكر ربّنا ونتفكّر في عظمته، فقال: **لن تدركوا التفكّر في عظمته، ألا أخبركم ببعض عظمة ربّكم؟**

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٣٠٩.

قـيل: بلـى يارسول الله، قال: **إنّ ملكاً من حملة العرش يُقال له إسرافيل، زاوية من زوايا العرش على كاهله. قد مرقت قدماه فـي الأرض السابعة السفلى، ومرق رأسه من السماء السابعة في مثله من خليقة ربّكم تعالى**»[1].

وبعـض هـذه النصوص الواردة من طرق الفريقين أشارت إلى الصور التي يتمثّل بها هؤلاء الأملاك في الملكوت الأعلى.

• في تفسير عليّ بن إبراهيم عن الأصبغ بن نباتة «أنّ عليّاً عليه السلام سُـئل عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥) فقال:

الـسماوات والأرض ومـا فـيهما من مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله. فأمّا مَلك منهم فـي صورة الآدميين، وهي أكرم الصور على الله، وهو يدعو الله ويتـضرّع إليه ويطلب الشفاعة والرزق لبني آدم. والمَلك الثانـي فـي صـورة الـثور وهو سيّد البهائم، يطلب إلى الله ويتـضرّع إلـيه، ويطلـب الـشفاعة والرزق للبهائم، والملك الـثالث في صورة النسر وهو سيّد الطير، وهو يطلب إلى الله ويتضرّع إليه، ويطلب الشفاعة والرزق لجميع الطير، والملك الرابع في صورة الأسد وهو سيّد السباع، وهو يرغب إلى الله

---

(١) **الدرّ المنثور**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٧٦ .

ويتضرّع إليه ويطلب الشفاعة والرزق لجميع السباع»[1].

لـم يـرد عـنهم عليهم السلام أنّ للكرسي حملة إلاّ في هذه الرواية، بل النـصوص إنّمـا تثـبت الحملـة للعـرش وفقـاً لكتاب الله. ويمكن تـصحيح الخبـر بـأنّ الكرسـي ـ كما تقدّم بيانه ـ يتّحد مع العرش بـوجه، اتّحـاد ظاهر الشيء بباطنه، وبذلك يصحّ عدّ حملة أحدهما حملة للآخر.

• وفي الخصال عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال:

«**إنّ حملـة العـرش ثمانـية: أحدهم: على صورة ابن آدم يسترزق الله لولد آدم.**

والثاني: على صورة الديك يسترزق الله للطير.

والثالث: على صورة الأسد يسترزق الله للسباع.

والرابع: على صورة الثور يسترزق الله للبهائم.

ونكس الثور رأسه منذ عبد بنو إسرائيل العجل»[2].

• وأخرج أبو الشيخ مكحول قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إنّ في حملة العرش أربعة أملاك: ملك على صورة سيّد الصور وهو ابـن آدم، وملـك على صورة سيّد السباع وهو الأسد، وملك على صورة سيّد الأنعام وهو الثور، فما زال غضبان منذ يوم**

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥٨ ص٢١.

(٢) **الخصال** للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم: ص٤٠٧.

العجـل إلـى ساعتي هذه، وملك على صورة سيّد الطير وهو النسر»[1].

بعـد أن ثـبت أنّ الكرسي والعرش من عالم الغيب والملكوت، إذن بمقتضى قانون السنخيّة بين الحامل والمحمول، فهؤلاء الحملة أيـضاً هـم من عالم الغيب لا عالم الشهادة والحسّ، وما ذكرت لهم مـن الصور، فإنّما هي من التمثّلات التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مـريم: ١٧)؛ أي إنّهـا وإن كانت موجودات منـزّهة عـن المـادّة الجـسمانيّة إلاّ أنّها قادرة على التمثّل والتشكّل بأشـكال مخـتلفة. وهذا هو الذي ينطبق على التمثّل لغة، فإنّ معنى تمثّل شيء لشيء في صورة كذا هو تصوّره عنده بصورته وهو هو، لا صـيرورة الـشيء شـيئاً آخـر، فتمثّل الملك على صورة البشر أو غيـره هـو ظهـوره لمن يشاهده في صورة الإنسان مثلاً، لا صيرورة الملك إنساناً.

وإلاّ لـو لم نلتزم بذلك لما أمكن تفسير هذه النصوص والجمع بيـنها. مـضافاً إلـى أنّ الملائكة ليسوا أجساماً مادّية كأجسامنا وإن كانت لهم القدرة على التمثّل في صورة الأجسام.

سؤال وجواب

قـد يُقـال: إنّ هـناك بعـض النـصوص الروائيّة بيّنت أنّ حملة

(١) **الدرّ المنثور**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٧٥ .

العرش من البشر.

• عن محمّد بن الفضيل عن أبي حمزة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**حملة العرش ـ والعرش: العلم ـ ثمانية، أربعة منّا وأربعة ممّن شاء الله**»[1].

• عن محمّد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ﴾ (المؤمن: ٧)، قال: **يعني محمّداً وعليّاً والحسن والحسين ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى صلوات الله عليهم أجمعين**».

فما هو وجه الجمع بينها وبين ما تقدّم؟

ذكرت في كلمات الأعلام وجوه للتوفيق بين ما يستشعر من الآيات أنّ حملة العرش هم الملائكة ـ كما استفدناه من بعض النصوص المتقدّمة أيضاً ـ وبين هذه الطائفة من الأخبار التي تبيّن شيئاً آخر:

الوجه الأوّل: أنّ اختلاف الحوامل إنّما هو لاختلاف صفات العرش وأوضاعه في القرآن، كما تقدّم في حديث سابق عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام حيث قال: «**إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفة، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة على حدة**».

ولعلّ هذا هو مراد شيخنا الصدوق عندما قال: «اعتقادنا في

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص١٣٢ .

العـرش أنّـه جملـة جميع الخلق، والعرش في وجه آخر هو العلم. وأمّـا العـرش الـذي هـو جملـة جمـيع الخلـق فحملته ثمانية من الملائكـة.... وأمّا العرش الذي هو العلم، فحملته أربعة من الأوّلين وأربعـة مـن الآخـرين. فأمّـا الأربعـة مـن الأوّلين: فنوح وإبراهيم وموسـى وعيـسى ﻉ، وأمّـا الأربعة من الآخرين: فمحمّد وعليّ والحـسن والحسين صلوات الله عليهم. هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمّة ﻉ في العرش وحملته».

وإنّمـا صـار هـؤلاء حملـة العرش الذي هو العلم، لأنّ الأنبياء الذين كانوا قبل نبيّنا ﺹ على شرائع الأربعة من الأوّلين، ومن قبل هـؤلاء الأربعـة صارت العلوم إليهم. وكذلك صار العلم بعد محمّد ﺹ وعليّ والحسن والحسين إلى من بعد الحسين من الأئمّة ﻉ.

الــوجه الثانــي: أنّ هــذه الوجـودات المقدّسـة مـن الأربعـة المتقدّمـين والأربعـة المتأخّرين، هم مظاهر العقول المجرّدة ـ وهم الملائكـة المقرّبون على حدّ تعبير النصوص ـ في عالمنا هذا. صحّ أن ينـسب الحمل إلى المظهر كما هو للظاهر؛ لاتّحاد حكم المظهر والظاهـر وبـالعكس، لـذا نقـول للمـصحف: هـذا كلام الله تعالى، وللصورة المنقوشة: هذا أبي.

الــوجه الثالث: بـناءً على تفسير العرش بالعلم، لا ضير أن يعدّ الأنبياء السابقون من أُولي العزم والخاتم ووصيّه والحسن والحسين

صلوات الله عليهم أجمعين حملــة للعــرش، ثــمّ يعــدّ عدّة من الملائكة المقرّبين حملة له أيضاً، وذلك من خلال أن تكون طبقة واسطة في إفاضة العلوم على من دونها من الطبقات.

والنـصوص الروائية تبيّن هذه الحقيقة بنحو جليّ، حيث أثبتت أنّ مَــن أخذ العلم من الله أوّلاً وبلا واسطة هم النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ثمّ بتوسّطهم أُفيض العلم على غيرهم.

• عن داود الرقي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجــلّ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ (هـود: ٧)، فقال: ما يقولون؟ قلت: يقولون إنّ العرش كان على الماء والربّ فوقه. فقال: **كذبوا، مــن زعــم هذا فقد صيّر الله محمولاً ووصفه بصفة المخلوق ولـزمه أنّ الــشيء الــذي يحمله أقوى منه**. قلت: بيِّن لي ذلك جُعلت فداك؟ فقال:

«إنّ الله حمّــل ديــنه وعلمه الماء قبل أن يكون أرض أو ســماء أو جــنّ أو إنــس أو شمس أو قمر، فلمّا أراد الله أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم: مَن ربّكم؟ فأوّل من نطــق رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمّــة صــلوات الله علــيهم، فقالوا: أنت ربّنا، فحمّلهم العلم والدِّين، ثمّ قال للملائكة: هؤلاء حملة ديني وعلمي وأُمنائي

في خلقي...»[(١)].

• عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله **صلى الله عليه وآله: ما خلق خلقاً أفضل منّي ولا أكرم عليه منّي**».

قال عليّ عليه السلام: فقلت: يارسول الله فأنت أفضل أم جبرئيل؟

فقال: **يا عليّ إنّ الله تبارك وتعالى فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقرّبين، وفضّلني على جميع النبيّين والمرسلين، والفضل بعدي لك يا عليّ وللأئمّة من بعدك، وإنّ الملائكة لخدّامنا وخدّام محبّينا. يا عليّ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربّهم ويستغفرون للذين آمنوا بربّهم وبولايتنا.**

يا عليّ وكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناهم إلى التوحيد ومعرفة ربّنا عزّ وجلّ وتسبيحه وتقديسه وتهليله، لأنّ أوّل من خلق الله أرواحنا فأنطقَنا بتوحيده وتمجيده.

ثمّ خلق الملائكة فلمّا شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا أمورنا، فسبّحنا لتعلَم الملائكة أنّا خلق مخلوقون، وأنّه منزّه عن صفاتنا، فسبّحت الملائكة لتسبيحنا ونزّهته عن

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص١٣٢ .

صـفاتنا، فلمّا شاهدوا عظم شأننا هلّلنا لتعلَم الملائكة أن لا إله إلاّ الله وأنّا عبيد ولسنا بآلهة يجب أن نُعبد معه أو دونه، فلمّا شاهدوا كبَر محلّنا كبّرنا الله لتعلَم الملائكة أنّ الله أكبر من أن يُنال وأنّه عظيم المحلّ، فلمّا شاهدوا ما جعله الله لنا من العزّة والقوّة، قلنا: لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم، لتعلَم الملائكة أن لا حول ولا قوّة إلاّ بالله، فقالت الملائكة: لا حول ولا قوّة إلاّ بالله»(١).

والرواية طويلة وفيها معانٍ كثيرة، لكن ما ينبغي الالتفات إليه أنّ الـذي يـشير إليه هذا النصّ مرتبط بعالم الملكوت وعالم الغيب، لا بعالم الملك والشهادة الذي له بحثٌ آخر.

---

(١) **نوادر الأخبار فيما يتعلّق بأصول الدين**، المحدّث الكبير المولى محسن بن مرتضى الفيض الكاشاني، تحقيق: مهدي الأنصاري القمّي: ص١٣٠.

الفهرس

(٢)

مراتب العلم الإلهي

وكيفية وقوع البداء فيه

آية الله العلاّمة

السيد كمال الحيدري

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾

(الحجر: ٢١)

(١)

مراتب العلم الإلهي

مـن الحقائق التي توفّر عليها القرآن الكريم واستفاض الحديث فـيها عـن النبـيّ وأهل بيته عليهم السلام: أنّ العلم الإلهي بالأشياء في مقام الفعل له مراتب متعدّدة:

الفوارق بين العلم الذاتي والفعلي

يمكـن الإشـارة علـى نحـو الإجمال إلى عدد من الفوارق بين العلم الذاتي بالأشياء قبل الإيجاد، والعلم الفعلي بالأشياء مع الإيجاد وبعد الإيجاد، من خلال ما يلي:

أوّلاً: يعـدّ العلـم الذاتي عين الذات المقدّسة، بينما يكون العلم الفعلي عين الفعل، وهو غير الله سبحانه.

ثانياً: إنّ العلـم الذاتي بالأشياء لا متناهٍ لأنّه عين الذات، والذات غير متناهية، بخلاف العلم الفعلي فإنّه عينُ الفعل، والفعل متناهٍ، فهو متناه أيضاً.

ثالثاً: يوصف العلم الذاتي قبل الإيجاد بأنّه ثابت بسيط لا يتغيّر، تنطـبق علـيه جمـيع ما للذّات من صفات لأنّه عينها، بعكس العلم الفعلي الذي هو علم متغيّر حادث تنطبق عليه جميع أحكام الفعل.

رابعــاً: للعلــم الذاتي مرتبة واحدة وهي مرتبة الذات ـ إن صحّ التعبيـر عــن الـذات بأنّها مرتبة ـ لأنّه عين الذات، أمّا العلم الفعلي فهــو عــين الفعــل، فــإذا ثبت بالدليل العقلي أو النقلي تعدّد مراتب الفعــل الإلهــي، وأنّ للمخلــوقات الإلهــيّة مــراتب طوليّة وعرْضية ـ مــتعدّدة، فــسيثبت أنّ لهذا العلم مراتب أيضاً، وهذا ما سنقف عليه في لاحق الأبحاث.

شواهد قرآنية

أشــار القــرآن الكريم لهذين النحوين من العلم الإلهي بالأشياء، وإن لــم يــرد التمييــز بيــنهما من خلال هذا الاصطلاح ـ أي الذاتي والفعلي ـ .

أمّا العلم الذاتي: فمن الآيات التي دلّت عليه:

- قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٣١).
- وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩).
- وقوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الأعراف: ٨٩).
- وقــوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ (التوبة: ٧٨).

وأمّا العلم الفعلي، فمن الآيات الدالّة عليه:

- قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا﴾ (الكهف: ١٢).

والمـراد بـالعلم العلـم الفعلـي، وهـو ظهـور الشيء وحضوره بوجـوده الخاصّ عند الله، ولعلّه إليه يرجع قول بعضهم: إنّ المعنى ليظهـر معلومنا على ما علمناه، بمعنى أنّ الله سبحانه عَلمه بالمعنى الذاتـي كذلك، وقد كان ذلك علماً في مقام الذات، والآن أراد له أن يكون علماً ومعلوماً في مقام العين. بتعبير آخر: كان علم الله بالأزل بـنحو يـريد أن يـرى ذلـك العلـم ومعلـومه في الواقع العيني، عبر الانـتقال مـن عـالم العلـم الإلهـي فـي مقـام الذات إلى عالم العين الخارجي، وبذلك سوف يكون هذا الواقع الخارجي هو معلوم ذلك العلم الذي هو عين الذات.

عـن أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: **لم يـزل الله عـزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم**»[1].

• قوله سبحانه: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ (الأنعـام: ١٣)؛ تبـيّن الآيـة أنّ الله سـبحانه إذا كـان هـو الخالق للّيل والـنهار ومـا سـكن فيهما، المتفرّد بإيجادها، فله ما سكن في الليل والـنهار، وهـو المالـك الحـقّ لجمـيع اللـيل والنهار وسكّانهما وما

(١) **الأصول من الكافي**، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ: ج١ ص١٠٧.

يستعقب وجودها من الحوادث والأفعال والأقوال، وله النظام الجاري فيها على عجيب سعته، فهو السميع لأقوالنا من أصوات وإشارات، والعليم بأعمالنا وأفعالنا بما لها من صفتي الحسن والقُبح، والعدل والظلم والإحسان والإساءة، وما تكتسبه النفوس من سعادة وشقاء. وكيف يمكنه الجهل بذلك، وقد نشأ الجميع في ملكه بإذنه؟

وهذا معناه أنّ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ بمنزلة النتيجة لقوله: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ والسمع والعلم وإن كانا من صفاته الذاتية التي هي عين الذات المتعالية من غير أن يتوقّف على أمر غيرها، لكن من العلم وكذا السمع والبصر ما هو صفة فعليّة خارجة عن الذات، وهي التي يتوقّف ثبوتها على تحقّق متعلّق غير الذات، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، المتوقّفة على وجود مخلوق ومرزوق وحيّ وميّت.

والأشياء لمّا كانت بأنفسها وأعيانها مملوكة محاطة له تعالى، فهي إن كانت أصواتاً، سمع ومسموعة له تعالى. وإن كانت أنواراً وألواناً ، بصر ومبصرة له تعالى. والجميع كائنة ما كانت، علم ومعلومة له تعالى.

وهذا النوع من العلم، من صفاته الفعليّة التي تتحقّق عند تحقّق الفعل منه تعالى لا قبل ذلك، ولا يلزم من ثبوتها بعدما لم تكن، تغيّرٌ في ذاته تعالى وتقدّس، لأنّها لا تعدو مقام الفعل، ولا تدخل

فـي عـالم الذات. فالآية في استنتاجها العلم من الملك تريد إثبات العلم الفعلي.

• قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمّد: ٣١)، الآيـة بـصدد بـيان علّـة كـتابة القـتال علـى المؤمنـين، وهـو الاختبار الإلهي ليمتاز به المجاهدون في سبيل الله الصابرون على مشاقّ التكاليف الإلهيّة.

وقـوله: ﴿وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ كأنّ المراد بالأخبار الأعمال من حيث إنّها تصدر عن العاملين، فيكون إخباراً لهم يخبر بها عنهم، واختبار الأعمـال يمتاز به صالحها من طالحها، كما أنّ اختبار النفوس يمتاز بـه النفوس الصالحة الخيّرة، والمراد من العلم الحاصل له تعالى من امتحان عباده، هو ظهور حال العباد بذلك. وبتعبير أدقّ هو علم فعليّ له تعالى خارج عن الذات.

• قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (آل عمران: ١٤٠) المراد به ظهور إيمان المؤمنين بعد بطونه وخفائه، فإنّ علمه تعالى بالحوادث والأشياء في الخارج عين وجودها فيه، فإنّ الأشياء معلومة له تعالى بنفس وجودها لا بصورة مأخـوذة مـنها كمـا هو الحال في علومنا وإدراكاتنا، ولازم ذلك أن تكـون إرادتـه تعالى العلم بشيء هي إرادة تحقّقه وظهوره، وحيث قال: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فأخذ وجودهم محقّقاً، أفاد ذلك

إرادة ظهـور إيمـانهم، وإذا كان ذلك على سنّة الأسباب والمسبّبات لم يكن بدٌّ من وقوع أمور توجب ظهور إيمان المؤمن بعد خفائه.

• وقـوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾ (الأنفال: ٦٦) وجه دلالة الآية على العلم الفعلي أنّها تتحدّث عن علم حـادث لم يكن ثمّ كان، من الواضح أنّ مثل هذا العلم لا يمكن أن يكون ذاتيّاً لأنّه حادث، والعلم الذاتي عين الذات قديم بقدمها.

• وكـذلك قـوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ (آل عمران: ١٤٢).

• وكذلك قوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المائـدة: ٩٤)، لا يـبعد أن يكـون قـوله: «ليبلونّكم الله» «لـيعلم» كـذا كـناية عـن أنّه سيقدّر كذا ليتميّز منكم من يخاف الله بالغـيب عمّـن لا يخافه، لأنّ الله سبحانه لا يجوز عليه الجهل حتّى يـرفعه بالعلم. ويمكن أن يكون المراد معنىً آخر للعلم، وهو العلم الفعلي في قبال العلم الذاتي.

• وكذلك قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ (الحديد: ٢٥).

والحاصل: أنّ هناك حاجة ماسّة للتمييز بين هذين النحوين من العلم، عندما نريد الوقوف على معارف القرآن، لأنّ الخلط بينهما قد

يُفـضي إلى التباسات خطيرة في المعرفة التوحيديّة، من قبيل توهّم الجهـل علـى الله سبحانه، أو افتراض الحدوث والتبدّل والتغيّر في ذاته المتعالية.

معنى أنّ العلم الفعلي عين الفعل

كما يوصف فعل الله بأنّه مخلوق له سبحانه، كذلك يوصف بأنّه معلـوم، وهـذا هو العلم الفعلي ـ كما عرفت ـ بتعبير آخر: كما أنّ الفعـل الإلهـي هـو خلقـه فكـذلك هو علمه. عند هذه النقطة تبرز ملاحظة مهمّة تفيد أنّ هذا العلم ليس في مقام الذات بل هو خارج عنها.

يمكـن تقـريب هـذه الحقـيقة إلى الأذهان من خلال مثال: لو تصوّر الإنسان واختلق صورة خياليّة في ذهنه، كأن يصوّر إنساناً له رأسان وأربعة أيد وعشرة أرجل مثلاً، أو تصوّر فرساً مجنّحاً ـ كما تـبدو فـي بعـض اللّوحات الفنّية أحياناً ـ فإنّ هذه الصورة الخياليّة التـي لا واقـع لهـا، تعـدّ مـن أفعـال النفس ومخلوقاتها، وكما أنّها مخلوقة من قبل الإنسان فهي معلومة له أيضاً.

خلـق الإنـسان هـذه الصورة بنفسه فهي فعله، وفي الوقت ذاته هـي علمـه، ومعنـى أنّ هـذه الـصورة علم الإنسان هو أنّها ليست معلومة له من خلال صورة منها، بل هي بنفسها تؤلّف علم الإنسان، فهي معلومة له بذاتها دون واسطة. فمثلاً عندما يتعاطى الإنسان مع

الكتاب الذي بين يديه الآن من خلال صورة ذهنيّة، فالكتاب حاضر عـند القـارئ لكنّه حاضر بوجوده الذهني، فهناك إذن شيء يتوسّط بـين الإنـسان والواقـع الخارجي ـ أي الكتاب ـ يطلق عليه الصورة الذهنية.

لكـن أثَـمّ شـيء يتوسّط بين الصورة الذهنية وبين الإنسان، أم هـذه الصورة الذهنيّة حاضرة بنفسها ومعلومة بذاتها عنده؟ لا ريب أنّهـا حاضرة بنفسها دون واسطة، ومن ثمّ فإنّ هذه الصورة الذهنية هـي فعـل الإنسان وهي علم الإنسان أيضاً، ومعلومة لديه بنفسها لا بواسطة صورة أخرى.

إذا اتّضح ذلك فإنّ هذا النحو من العلم الإلهي يقوم على أساس هـذه الحقيقة، وينتج أنّ هذه الأشياء الموجودة في الخارج كما أنّها أفعال الله ومخلوقاته، فهي أيضاً علمه سبحانه، لكن في مقام الفعل لا في مقام الذات.

(٢)

القرآن وتعدّد مراتب الفعل الإلهي

هناك عدد من الآيات القرآنية تحدّثت عن هذه الحقيقة، إلاّ أنّنا سنقف عند قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وهذه الآية تعدّ من غرر الآيات القرآنية، لاشتمالها على قواعد أساسيّة في الفعل الإلهي تؤدّي إلى غيرها من المعارف القرآنية.

ويمكن التوفّر على ذلك من خلال النقاط التالية:

الأولى: أنّها عامّة ليست مختصّة بشيء دون آخر

فظاهر قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ﴾ يفيد العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكيده بـ«من»، فيشمل كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء، من دون أن يخرج منه إلاّ ما يخرجه نفس السياق، وهو ما تدلّ عليه لفظة «نا» و «عند» و«خزائن». وما عدا ذلك ممّا يُرى ولا يُرى مشمول للعامّ.

الثانية: أنّ الخزائن متعدّدة

قال تعالى: ﴿إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾ فذكر الخزائن بصيغة الجمع، وأقلّ الجمع اثنان وهو الجمع المنطقي، أمّا الجمع غير المنطقي فهو ثلاث فما فوق. وهذا يفيد أنّه ما من شيء في عالمنا إلاّ ويعبّر عن

مـرتبة فـي الوجود، له فوقها خزائن، فستكون مراتب الشيء ثلاث علـى أقـلّ تقدير، هي مرتبة هذا العالم، ومرتبتان في تلك الخزائن. كمـا يمكـن أن تتنـزّل إلـى مـرتبتين همـا مرتبة الوجود الظاهري، والمرتبة التي عبّر عنها القرآن بـ«خزائن»؛ هذا على تقدير أن تكون الخزائن جميعاً في مرتبة واحدة.

وأهـمّ خـصوصيّة في هذه الخزائن أنّه جُعل القدر متأخّراً عنها ملازماً للشيء عند نزوله منها ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، فالشيء وهـو فـي هـذه الخزائن وإن لم يكن مقدّراً بهذا القدر الذي يلازم نـزوله مـنها، لكـن مـع ذلـك ذكـرت الخزائن بصيغة الجمع، ومن الواضـح أنّ العدد لا يلحق إلاّ الشيء المحدود، وهذا معناه أنّ هذه الخزائن لو لم تكن محدودة متميّزة بعضها من بعض لكانت واحدة لا كثيرة.

مـن هـنا يتبيّن أنّ هذه الخزائن بعضها فوق بعض، وكلّ ما هو عالٍ منها غير محدود بحدّ ما هو دانٍ، غير مقدّر بقدره الذي يلازمه عـند نزوله، ومجموعها غير محدودٍ بالحدّ الذي يلحق الشيء وهو في هذه النشأة.

ولا يـبعد أن يكـون التعبير بالتنزيل الدالّ على نوع من التدريج في قوله: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ﴾ إشارة إلى كونه يطوي في نزوله مرحلة بعد مـرحلة، وكلّمـا ورد فـي مرحلة طرأه من القدر أمرٌ جديد لم يكن

قـبل حتّـى إذا وقـع في الأخيرة أحاط به القدر من كلّ جانب، كما ستأتي الإشارة إليه.

الثالثة: أنّ هذه الخزائن ثابتة لا متغيّرة

تـنصّ الآية الكريمة أنّ هذه الخزائن مضافة إلى الله سبحانه ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾ وعـند العودة إلى القرآن نجده يميّز بـين «مـا عـندكم» وبـين «مـا عـند الله» ويعطـي حكمين مختلفين للموجـودات والأشياء التي تدخل في دائرة كلّ منهما؛ يقول تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (الـنحل: ٩٦) حـيث بيّـنت أنّ مـا عـندنا قـائم علـى أسـاس التبدّل والتحوّل، محكوم لقانون الحركة والتغيّـر والـزوال، بخـلاف مـا عند الله فإنّه باقٍ لا يزول ولا يفنى. وهـذه قاعدة كلّية غير منقوضة بأيّ استثناء، وتحتها جزئيّات كثيرة من المعارف القرآنية.

فـإذا ضممنا ذلك إلى قوله في الآية مورد البحث ﴿إِلَّا عِندَنَا﴾ أنـتج أنّ تلـك الخزائن أمور ثابتة غير زائلة ولا متغيّرة لأنّها عند الله ﴿وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ فإذن هي فوق عالمنا المشهود، لأنّ الأشياء في هـذه النـشأة المادّيـة وفـي عالمنا المحسوس متغيّرة فانية لا تتّسم بالثبات والبقاء.

الرابعة: ما هو المراد من التنزّل في الآية؟

بيّنت الآية أنّ الأشياء ـ كلّ الأشياء ـ نازلة من الخزائن ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ فما معنى الإنزال والتنزيل أو النزول، خصوصاً وأنّ القرآن يستخدم هذا التعبير في مواضع متعدّدة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣)، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ (الحديد: ٢٥). فهل معنى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ ـ مثلاً ـ أنّ القرآن الكريم كان في مكان عال، وأنّ الله تعالى أنزله نزولاً مكانيّاً، كما لو كان عندنا شيء ذو قيمة في مكان عالٍ ثمّ ننزّله مكانيّاً إلى مكان آخر؟ وهل يعني ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ أنّ هذا الحديد الذي بيد الإنسان كان في مكان عال مثلاً ثمّ أنزله الله من هناك؟ كذلك قوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ (الزمر: ٦)، وقوله في إدريس عليه السلام: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (مريم: ٥٧) أيعني أنّ الله سبحانه رفعه من حيث الارتفاع المكاني أم المقصود شيء آخر؟

وفي الآية مورد البحث ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ﴾ فإنّ النزول يستدعي علوّاً وسفلاً ورفعة وخفضة وسماءً وأرضاً، فهل النزول فيها هو أن ينزل زيد مثلاً ـ وهو شيء من الأشياء ـ من مكان عالٍ إلى آخر سافل؟ من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك؛ بشهادة العيان.

إذن كيف نفهم هذه الحقيقة القرآنيّة؟

لكي يتّضح الجواب عن هذا السؤال لابدّ من التمييز بين نحوين مـن النزول استعملهما القرآن، وكثيراً ما يقع الخلط بينهما، ويفضي إلى التباسات كبيرة، وهما:

الأوّل: النزول على نحو التجافي

ينظـر إلـى العلـوّ والـسفل تارةً على نحو مكانيّ. فهذا الكتاب يـوجد فـي مكان عالٍ الآن، عندما يأخذه أحدهم ويضعه في مكان دانٍ، يُقـال فيه إنّه كانَ عالياً وصار الآن في السفل، كذلك الحال في تـرتيب وضع اليدين إحداهما فوق الأخرى، حيث تصير إحداهما فوق نسبةً إلى الأخرى التي تصير في السفل.

مـن خصائص العلوّ والسفل المكاني أنّ الشيء فيه يكون بنحو التجافـي، بمعنـى إذا كـان الـشيء فـي الأعلى فهو غير موجود في الأسـفل وكـذا بـالعكس، علـى هذا جرت الآية في قوله تعالى: ﴿ تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ ﴾(السجدة: ١٦) فعندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضجع بل تتجافى عنه وتتباعد.

هـذا الـنحو مـن العلـوّ والـسفل هـو الـذي يطلق عليه الإنزال والنـزول علـى نحـو التجافي، بحيث إذا كان الشيء في موضع، لا يكون ـ في الوقت ذاته ـ في الموضع الآخر.

الثاني: النزول على نحو التجلّي

ثَـمّ نحـو آخـر مـن الإنـزال والتنزيل يطلِق عليه القرآن الكريم

«التجلّي» كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾. أهمّ خصوصيّة في هذا النحو من التنزيل: أنّ الشيء إذا تنزّل لا يفقد وجوده في العلوّ ولا يفقد مرتبته الحضوريّة فيه، بعكس ما تقدّم في التنزّل على نحو التجافي.

يمكن تقريب الحالة بمثال من النشاط العلمي للإنسان، فإذا ما كانت عند الإنسان فكرة في ذهنه، ثمّ عمد إلى كتابتها على الورق، فإنّ هذه الفكرة تنزّلت من مرتبة وجودها في عقل الإنسان وصارت مكتوبة على الورق، والعقل مرتبة من الوجود، والورق مرتبة أخرى منه، وبتعبير آخر: فإنّ الوجود الذهني شيء والوجود الكتبي شيءٌ آخر، لكن الفكرة عندما تنزّلت من مرتبة إلى أخرى لم يفقد الإنسان علمه بها، بل هي ما تزال تحافظ على وجودها قبل النزول، غاية ما هناك أنّها ظهرت في مرتبة أخرى من مراتب الوجود دون أن تفقد مرتبتها السابقة.

طبيعي أنّ للفكرة في مرتبتها الوجوديّة الجديدة أحكامها الخاصّة بها، فإنّ الفكرة وهي في الذهن موجود مجرّد غير قابل للنقل والسرقة مثلاً، لكنّها وهي على الورق تنطبق عليها أحكام المادّة، فهي قابلة للانتقال والسرقة وما إلى ذلك. فالفكرة هي هي، وهي غيرها. هي هي لأنّ المضمون واحد، فما هو موجود في الذهن وما هو على الورق شيء واحد، بيدَ أنّهما يختلفان في

المـرتبة الوجـوديّة، فللفكـرة في الذهن درجة وجوديّة مجرّدة عن المادّة، أمّا على الورق فهي في درجة وجوديّة أخرى.

وهـذا معنـى قـولهم إنّـه تعالى يسمّي ظهور الأشياء في الكون بعدما لم تكن: إنزالاً لها من خزائنه التي هي عنده. وهو الذي يفسّر ما تقدّم في بيان حقيقة العلم الفعلي وهو ظهور معلوم الحقّ سبحانه علـى مـا علمه. ولازمه أنّ علم الله سبحانه الذاتي لا يتحوّل ويتنزّل ليكون علماً فعليّاً عينيّاً في الخارج، لأنّه لو كان كذلك لفقد مرتبته.

هـذا كلّه عن قوس النزول حيث يكون الابتداء من الله والنزول إلى عالمنا.

كـذلك الأمـر فـي قـوس الـصعود مـن هـذا العالم إلى العوالم الأخرى؛ يقول سبحانه: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠) فليس معـناه أنّ الإنـسان إذا صعد مرتبة وجوديّة فَقَدَ مرتبته السابقة، كلاّ هذا صعود على نحو التجلّي، كما أنّ ذاك تنزّل على نحو التجلّي.

والحاصـل أنّ التنـزّل فـي الآية الكريمة مورد البحث، ليس هو التنـزّل على نحو التجافي، بل هو على نحو التجلّي، وفيه أنّ الشيء لا يفقد مرتبته العالية بحضوره في مرتبة وجوديّة أخرى، وإلاّ لو كان علـى نحـو التجافـي، للزم نقصان الخزائن الإلهيّة ونفادها كلّما نزل مـنها شـيء، ولازمـه التغييـر والتحوّل والزيادة والنقصان فيها، وقد تقدّم أنّها ثابتة غير زائلة ولا متغيّرة.

الخامسة: أنّ لكلّ شيء قدره الخاصّ به

قرنت الآية النزول بالقدر ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ وهو قرن لازم غير جائز الانفكاك؛ لمكان الحصر، والباء إمّا للسببيّة أو الآلة أو المصاحبة، والمآل واحد. فكينونة زيد مثلاً وظهوره بالوجود إنّما هو بما له من القدر المعلوم، فوجوده محدود لا محالة، كيف وهو تعالى يقول: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ (فصلت: ٥٤)؟ ولو لم يكن محدوداً لم يكن محاطاً له تعالى، فمن المحال أن يحاط بما لا حدّ له ولا نهاية!

وهذا القدر هو الذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميّز من غيره، ففي زيد مثلاً شيء به يتميّز من عمرو وغيره من أفراد الإنسانيّة ويتميّز من الفرس والبقر والأرض والسماء، ويجوز لنا به أن نقول: ليس هو بعمرو ولا هو فرس وبقر وأرض وسماء ونحوها، ولولا ذلك الحدّ والقدر لكان هو هي وارتفع التميّز.

وكذلك ما عنده من القوى والآثار والأعمال محدودة مقدّرة، فليس إبصاره مثلاً إبصاراً مطلقاً على كلّ حال وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان ولكلّ شيء وبكلّ عضو مثلاً، بل هو إبصار في حال وزمان ومكان خاصّ ولشيء خاصّ وبعضو خاصّ وعلى وفق شرائط خاصّة، ولو كان إبصاراً مطلقاً لأحاط بكلّ إبصار خاصّ وكان الجميع له، ونظيره الكلام في سائر ما يعود إليه من خصائص

وجوده وتوابعه.

مـن هـنا يظهر أنّ القدر خصوصيّة وجود الشيء وكيفيّة خلقته كمـا يـستفاد أيضاً من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (الأعلى: ٢ ـ ٣)، وقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠)، فإنّ الآية الأولى رتّبت الهداية ـ وهي الدلالة على مقاصد الوجود ـ على خلق الشيء وتسويته وتقديره. والآية الثانية رتّبتها على إعطائه ما يختصّ به من الخلق. ولازم ذلك ـ على ما يعطيه سياق الآيتين ـ كون قدر الشيء خصوصيّة خلقته غير الخارجة عنه.

ثـمّ إنّـه تعالى وصف قدر كلّ شيء بأنّه معلوم ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعۡلُومٍ﴾ ويفـيد ـ بحسب سياق الكلام ـ أنّ هذا القدر معلوم لـه حيـنما يتنـزّل الشيء ولمّا يتمّ نزوله ويظهر وجوده، فهو معلوم القدر معيّنه قبل إيجاده، وإليه يؤول معنى قوله: ﴿وَكُلُّ شَىۡءٍ عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ﴾ (الـرعد: ٨) فإنّ ظاهر الآية أنّ كلّ شيء بما له من المقدار، حاضـر عـنده معلوم له. فقوله: ﴿عِندَهُۥ بِمِقۡدَارٍ﴾ في معنى قوله: ﴿بِقَدَرٍ مَّعۡلُومٍ﴾. ونظيـر ذلـك قـوله فـي موضع آخر: ﴿قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىۡءٍ قَدۡرًا﴾ (الطـلاق: ٣) أي قـدراً لا يتجاوزه، معيّناً غير مبهم، معلوماً غير مجهول.

وبالجملـة: للقدر تقدّم على الشيء بحسب العلم والمشيّة، وإن كـان مقارنـاً لـه غير منفكّ عنه في وجوده. وسنرجع إلى القدر في

بحث مستقلّ يختصّ به إن شاء الله تعالى في لاحق الأبحاث.

هذا ما يعطيه التدبّر في الآية الكريمة، وهو إن كان لا يخلو عن دقّـة وغموض، يعضل على بادئ الفهم، لكنّك لو أمعنت في التدبّر وبـذلت فـي ذلك بعض جهدك، استنار لك ووجدته من واضحات كلامه.

أهمّ مراتب العلم الفعلي في القرآن

وقف القرآن الكريم عند أهمّ مراتب علم الله الفعلي، وهي:

- مرتبة الكتاب المبين؛ قال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (يونس: ٦١).
- مـرتبة لـوح المحـو والإثـبات؛ قـال تعالـى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٧٠).
- مـرتبة الكرسـي؛ قـال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥).
- مرتبة العرش؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٣).

(٣)

الكتاب المبين في القرآن وحديث أهل البيت عليهم السلام

مقدّمة منهجيّة

للوقوف على أمثال هذه الحقائق التي أشار إليها القرآن كالكتاب المبين ولوح المحو والإثبات والعرش والكرسي والقلم ونظائرها، لابدّ من الإشارة إلى الاتّجاهات والنظريّات التي شهدها الفكر الإسلامي منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا؛ أبرز هذه الاتّجاهات:

١. الاتّجاه التعطيلي

نشأ ونما هذا الاتجاه في كنف اتّجاه من الصحابة بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، متأثّراً بالمناخ الذي أشاعته مؤسّسة الخلافة والخطّ الفكري الذي انتهجته على الصعيد العلمي، هذا الخطّ الذي قضى بتعطيل البحث في هذه الجوانب من المعرفة الدينيّة والحؤول دون السؤال عنها، وأحياناً فرض العقوبة عليها.

لذا لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقيّ عن مثل هذه الحقائق القرآنية وحتّى أصول المعارف كمسائل التوحيد والمعاد، وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسّرين حتّى نقل عن سفيان بن عيينة أنّه قال: كلّما وصف الله نفسه في كتابه، فتفسيره تلاوته

والسكوت عليه. وعن الإمام مالك أنّ رجلاً قال له: يا أبا عبد الله «استوى على العرش» كيف استوى؟

قال الراوي: فما رأيت مالكاً وَجدَ من شيء كموجدته من مقالته، وعلاه الرحضاء ـ يعني العرق ـ وأطرق القوم. قال: «فسري عن مالك، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإنّي أخاف أن تكون ضالاً». وأمر به فأُخرج[1].

هؤلاء هم الذين حرّموا البحث عن حقائق الكتاب والسنّة ـ حتّى البحث الكلامي، الذي بناؤه على تسليم الظواهر الدينيّة ووضعها على ما يستفاد منها بحسب الفهم العامّي الساذج، ثمّ الدفاع عنها بما يتيسّر من المقدّمات المشهورة والمسلّمة عند أهل الدِّين ـ وجعلوها بدعة. ولا يخفى أنّ هذا المنحى التعطيلي لا يزال يحظى برصيد في واقع المسلمين المعاصر، بما له من منظّرين وأنصار.

لكن العقل يخطّئهم في ذلك، والكتاب والسنّة النبويّة لا يصدقانهم. فآيات الكتاب العزيز تحرّض كلّ التحريض على التدبّر في آيات الله، وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته،

---

(١) **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ: ج١ ص٨٧.

بالتذكّر والتفكّر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقليّة، ومتفرّقات السنّة المتواترة معنىً توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدّمة والنهي عن النتيجة.

من هنا لم يذعن أئمّة أهل البيت عليهم السلام لهذا التوجّه الذي رأوه متعارضاً مع نداء الوجدان ومتطلّبات العقل وروح الإسلام، ففجّروا ينابيع الحكمة في هذا المضمار، وكان الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام رائد هذا الحقل، حيث فتح أبواباً من المعرفة لولاه لظلّت مؤصدة أبد الآبدين.

٢. الاتّجاه التشبيهي

هناك نزعة نشأت في حياة المسلمين إزاء هذه الحقائق لم تكن أقلّ خطراً من سابقتها، فقد برز اتّجاه في تاريخ الفكر الإسلامي حمل هذه الحقائق على ظاهر معناها ومصاديقها المادّية. فالعرش عندهم مخلوق كهيئة السرير له قوائم، وهو موضوع على السماء السابعة، والله مستقرّ عليه كاستواء ملوك البشر على عروشهم، والكرسي مثله. وهكذا الحال بالنسبة إلى الكتاب واللّوح والقلم وما يلحق هذا الجانب من مفردات. وكذلك بالنسبة إلى الوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقيّة وغيرها. هؤلاء هم المشبّهة والمجسّمة من المسلمين، وقد يسمّون بالحشويّة أيضاً.

ومن الواضح أنّ هذا الاتّجاه أدّى إلى أن تنزّل الحقائق القرآنية

عموماً والتوحيديّة خصوصاً من مستواها الرفيع اللائق بها إلى واقع مـادّي ضـيّق، وقـد فـاتهم أنّ القـرآن والسنّة والعقل مجتمعة على مناهـضة هذه الرؤية وتقاطعها بالكامل، وهي تنزّه ربّ العالمين أن يماثل شيئاً من خلقه ويشبهه في ذات أو صفة أو فعل.

بديهي أنّ بروز هذا الاتّجاه في حياة المسلمين لم يكن مستغرباً أو غيـر مـتوقّع فـي ظـلّ المـناخات التعطيليّة التي حاصرت العقل وضـربت علـى حقّ الإنسان في المعرفة والسؤال وممارسة البحث العلمـي الحـرّ، فمـثل تلك المقدّمات التي أدّت إلى أن تكمّ الأفواه ويلاحـق الـناس وتـصمهم بالـبدعة والضلال والكفر، كان لابدّ أن تفـضي إلـى هـذه النـتائج ومـا هـو أسـوأ، كمـا نعـيش مثل هذه الممارسات في واقعنا الحاضر.

لقـد فـات أصـحاب هذه النظرية أنّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ لا يقتـصر علـى الـذات الإلهـيّة وحـسب، بل هو بلورة لقاعـدة مطّردة أو قانون عامّ يضبط المعرفة التوحيديّة ويوجّهها في بحـث الـصفات والأفعال كما في الذات، فكما أنّه ليس كمثل ذاته شيء، كذلك ليس كصفاته وأفعاله شيء يماثلها.

بتعبير أكثر دقّة: إنّ قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ يقدّم بـين يدي الإدراك الإنساني قاعدة من أهمّ القواعد التي تطّرد، وهي تشمل التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي جميعاً.

٣. الاتّجاه الكنائي

يتمثّل جوهر هذا الاتّجاه في أنّه ليس هناك مصاديق أو حقائق خارجيّة اسمها العرش والكرسي واللّوح المحفوظ والكتاب المبين وما إلى ذلك، بل مثل هذه التعابير استخدام كنائيّ. فمثلاً «استوى على العرش» هو كناية عن استيلائه سبحانه على عالم الخلق، وكثيراً ما يطلق الاستواء على الشيء ويُراد به الاستيلاء عليه، أو أنّ الاستواء على العرش معناه الشروع في تدبير الأمور، كما أنّ الملوك إذا أرادوا الشروع في إدارة أمور ممالكهم استووا على عروشهم وجلسوا عليها.

والشروع والأخذ في أمر وجميع ما ينبئ عن تغيّر الأحوال وتبدّلها، وإن كانت ممتنعة في حقّه تعالى لتنزّهه عن التغيّر والتبدّل، لكن شأنه تعالى يسمّى شروعاً وأخذاً بالنظر إلى حدوث الأشياء بذواتها وأعيانها يومئذ، فيسمّى شأنه تعالى ـ وهو الشمول بالرحمة إذا تعلّق بها ـ شروعاً وأخذاً بالتدبير، نظير سائر الأفعال الحادثة المقيّدة بالزمان المنسوبة إليه تعالى، كقولنا خلق الله فلاناً، وأحيى فلاناً، وأمات فلاناً، ورزق فلاناً ونحو ذلك.

إلاّ أنّ هذا الاتّجاه ـ الذي ذهب إليه لفيف من القدماء والمعاصرين ـ وإن كان لا يخلو من وجاهة، لكنّه لا ينافي أن تكون هناك حقيقة موجودة تعتمد عليها هذه العناية اللّفظيّة. فإنّ لغة

النصوص الدينيّة وإن كانت تشابه ما يجري في الواقع الإنساني من حيث البيان، حيث يستخدم الإنسان السلطة والاستيلاء والملك والسلطنة والرئاسة والولاية والسيادة وجميع ما يجري هذا المجرى كأمور وضعيّة اعتباريّة لا واقع لها في الخارج إلاّ آثارها المترتّبة عليها، إلاّ أنّ الله سبحانه يبيّن لنا أنّ هذه البيانات وراءها حقائق واقعيّة وجهات خارجيّة ليست بوهميّة اعتباريّة. وهذا ما سنتوفّر عليه في الاتّجاه الرابع.

٤. نظرية وحدة المفهوم وتعدّد المصداق

تنطلق هذه النظرية من قاعدة أنّ المفاهيم التي استعملها القرآن الكريم، كالقلم والعرش والكرسي والكتاب واللّوح وغيرها، يمكن أن تكون مختلفة المصاديق من حيث التجرّد والمادّية، بمعنى أنّ المفهوم وإن كان واحداً إلاّ أنّ المصاديق يمكن أن تتنوّع لتشمل ـ بالإضافة إلى المصداق المتداول في حياتنا الحسّية ـ مصاديق أخرى فوق العالم المشهود بنحو يكون الاستعمال فيها جميعاً حقيقيّاً.

من هنا حاول جملة من الأعلام المعنيين بالبحث القرآني التأسيس لهذه النظريّة، التي حاولوا من خلالها فهم كثير من الحقائق القرآنية في قبال الاتّجاهات التي سبق الحديث عنها.

ولهذه النظرية بذور كامنة في ممارسات علميّة سابقة، اكتشفت

المـتابعة بعـض حلقاتهـا التـي تمـتدّ إلى الغزالي، بيدَ أنّها اكتسبت طابعـاً تنظيـريّاً مع علَمين من رادة الفكر الفلسفي والإسلامي خلال القـرن الحـادي عـشر، همـا صـدر الدِّين الشيرازي وتلميذه محمّد محسن المشهور بالفيض الكاشاني.

قـال الشيرازي: «اعلم أنّ أكثر الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهي كسائر الألفاظ الموضوعة للحقائق الكلّية، يُطلق تارةً ويُراد به الظاهر المحسوس، ويُطلق تارةً ويُراد به سرّه وحقيقته وباطنه، وتارةً يُطلق ويُـراد بـه سرّ سرّه وحقيقة حقيقته وباطن باطنه، وذلك لأنّ أصول العـوالم والنـشآت ثـلاث: الدُّنـيا، والآخـرة، وعـالم الإلهيّة، وكلّها مـتطابقة، وكـلّ مـا يـوجد فـي أحـد مـن هـذه العوالم يوجد في الأخيرين على وجه يناسب كلّ موجود لما في عالمه الخاصّ به.

فمـن تلـك الألفاظ السمع والبصر والفؤاد، فإنّ هذه الثلاثة ربما يُراد بها الأعضاء الثلاثة، كالأُذن الغضروفي والعين الشحمي والقلب اللّحمـي ومـا يـتعلّق بهـا من الأعصاب والأرواح التي كلّها في عالم الخلق والتقدير وعالم الشهادة والحسّ. وربما يُراد بها القوّة السمعيّة المدركـة للأصـوات والألفـاظ والـنغمات، والقوّة البصرية المدركة للأضـواء والألـوان، والقـوّة القلبـيّة المدركـة للمفهـومات وأوائـل المعقـولات والمـسلّمات والمقـبولات، وتـارةً يُـراد بالسمع سماع المـواعظ والحكم الإلهيّة والآيات الإلهيّة، وبالبصر مشاهدة أولياء الله

وأحبّائهم ومعارفهم وتصديق حالهم، وبالفؤاد الروح القدسي الواصل إلى الله بنور العرفان.

وهذه المعاني الأخيرة ممّا لا اشتراك لجميع الناس فيها، بل تختصّ بالمقرّبين، وكذلك معانيها المتوسّطة ممّا لا يشترك الجميع فيه، إلاّ أنّها أشمل وجوداً من الأخيرة، بل تختصّ بالمتوسّطين من الناس وهم أصحاب اليمين وأهل السعادة العمليّة، الفائزون بنعيم الآخرة بميراث علمهم، إن لم تكن أعمالهم مشوّشة مغشوشة بالجهل المركّب والاستبداد بالرأي.

ولو كان لفظ السمع والبصر والقلب أينما وقع في القرآن كان المراد منه ما وقع فيه الاشتراك لجميع الناس من هذه المشاعر الحسّية الدنيويّة، لما سلب الله سبحانه معانيها عن أهل الكفر والجهل بقوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١)، مع وجود هذه الآلات فيهم، وكذا قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، لعدم انتفاعهم بهذه الآلات بصرفها فيما خُلقت لأجله ليزيدهم بسبب شكر هذه النِّعم الدنيوية نعمة بواطن هذه المشاعر وحقائقها، أو لعدم نصيبهم من هذه النعم الباطنية وزوال استعدادهم واستحقاقهم

لها»[1].

أمّا الفيض الكاشاني فإنّه تناول هذه النظرية في المقدّمة الرابعة مـن مقـدّمات تفـسيره، وقدّم لها بما يدلّ على أهمّيتها الفائقة، لما يترتّب عليها من نتائج وافرة، حيث قال: «إنّ الكلام في ذلك هو من جنس اللباب، وفتح باب من العلم ينفتح منه لأهله ألف باب».

ثـمّ يبـيّن هذه القاعدة بقوله: «إنّ لكلّ معنىً من المعاني حقيقة وروحـاً، ولـه صـورة وقالـب، وقد تتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحـدة، وإنّمـا وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتّحاد ما بينهما.

مثلاً: لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون اعتـبار أن تكون هذه الآلة من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون القلم جسماً، أو أن يكون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كـون الألـواح التـي يُكـتب عليها من قرطاس أو خشب، بل مجرّد كـونه منقوشاً فيه. وهذه وحدها حقيقة اللّوح وروحه، فإن كان في الوجـود شيء يسطّر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق بـه أن يكـون هـو القلم؛ قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ

---

(١) **تفسير القرآن**، صدر المتألّهين الشيرازي، حقّقه وضبطه وعلّق عليه: الشيخ محمّد جعفر شمس الدّين، دار التعارف للمطبوعات: ج٨ ص٦٨، **مفاتيح الغيب**: ص ٨٧.

﴿مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلـق: ٤ ـ ٥)، بـل هـو القلـم الحقيقـي حـيث وجد فيه روح القلـم وحقيقـته وحـدّه، مـن دون أن يكون معه ما هو خارج عنه»[1].

الـشيء نفـسه يُقـال عن مثال آخر هو «الميزان»: «فإنّه موضوع لمعيار يُعرف به المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قـوالب مخـتلفة وصـور ومـصاديق شـتّى، بعـضها جسمانيّ مادّي وبعـضها روحانـيّ مجـرّد، كمـا يوزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفّتـين والقـبّان ومـا يجـري مجـراهما، ومـا يـوزن به المواقيت والارتفاعـات كالاسـطرلاب، ومـا يـوزن بـه الدوائر كالفرجار، وما يـوزن بـه الأعمدة كالشاقول، وما يوزن به الخطوط كالمسطرة، وما يوزن به الشِّعر كالعَروض، وما يوزن به الفلسفة كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات كالحسّ والخيال، وما يوزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة، وما يوزن به الكلّ كالعقل (الإنسان الكامل) إلى غير ذلك من الموازين.

وبالجملـة ميـزان كـلّ شـيء يكـون من جنسه، ولفظة الميزان حقيقته في كلّ منها باعتبار حدّه وحقيقته الموجودة فيه، وعلى هذا

---

(١) **تفسير الصافي**، المولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني، المتوفّى سنة ١٠٩١ هـ منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، الطبعة الأولى: ١٣٩٩هـ: ج ١ ص٢٩.

القياس كلّ لفظ ومعنى»[1].

وهـذه النظـرية هـي التي انتهى إليها رائد آخر من رادة البحث القرآنـي المعاصـرين، حـيث نجـد أنّها تحوّلت إلى قاعدة من أهمّ القـواعد التـي تـدخل فـي بـناء وتكوين منهجه التفسيري، بل إلى مفتاح منهجيّ أساسيّ استطاع توظيفه والإفادة منه على نطاق واسع شـمل عـدداً كبيـراً من الحقائق القرآنية والدينيّة، وأعني به العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي صاحب «الميزان في تفسير القرآن» فإنّـه بعـد أن اسـتعرض فـي مقدّمـة هـذا التفسير اختلاف مسالك المفـسّرين منذ بداية عصر التفسير حتّى الوقت الحاضر، أوضح أنّ كثيـراً من هذه الاختلافات ليس ناشئاً عن اختلاف النظر في مفهوم الكلمات أو الآيات، فكيف يصحّ ذلك والقرآن كلام عربيّ مبين بل أفـصح الكـلام، ومـن ثـمّ لـيس بـين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها.

إنّمـا تكمـن المـشكلة فـي جهـة أخرى هي أنّ الاختلاف كلّ الاخـتلاف فـي المـصداق الـذي تنطـبق عليه المفاهيم اللّفظيّة من مفردها ومركّبها، وفي المدلول التصوّري والتصديقي.

توضـيح ذلـك: إنّ الأُنـس والعـادة ـ كمـا قيل ـ يوجبان لنا أن يـسبق إلـى أذهاننا عند استماع الألفاظ، معانيها المادّية أو ما يتعلّق

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص٢٩.

بالمـادّة، فـإنّ المـادّة هي التي تتقلب فيها أبداننا وقوانا المتعلّقة بها مادمـنا فـي الحياة الدنيويّة، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والـسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادّية لمفاهيمها.

وكـذا إذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض واللّوح والقلم والعرش والكرسـي، والملـك وأجنحته، والشيطان وقبيله وخيله ورَجله إلى غيـر ذلـك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعيّة، وإذا سمعنا أنّ الله خلـق العالم، وفعل كذا، وعلم كذا، وأراد أو يريد أو شاء أو يـشاء كـذا، قـيّدنا الفعـل بالـزمان، حملاً على المعهود عندنا. وإذا سـمعنا نحـو قـوله: ﴿**وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ**﴾ (ق: ٣٥)، وقوله: ﴿**لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا**﴾ (الأنبـياء: ١٧)، وقوله: ﴿**وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ**﴾ (الأنبـياء: ١٧)، وقوله: ﴿**إِلَيْـهِ تُرْجَعُونَ**﴾ (البقرة: ٢٨) قيّدنا معنى الحضور بالمكان.

وهـذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة، ومن حقّنا ذلك، فإنّ الـذي أوجـب عليـنا وضع الألفاظ إنّما هي الحاجة الاجتماعيّة إلى التفهـيم والـتفهّم، والاجـتماع إنّما تعلّق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلّقة بالمادّة ولواحقها، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمّياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا.

بـيدَ أنّـه كـان علينـا أن نتنـبّه إلـى التغيّر الذي يطرأ على تلك المـسمّيات المادّيـة، فهـي محكـومة بالتـبدّل دائمـاً تـبعاً لتـبدّل

الاحتـياجات ذاتهـا وسيرها في طريق التحوّل والتكامل. على سبيل المـثال: اكتـسب الـسراج الـذي يستـضيء به الإنسان صيغة بدائيّة تتألّف من فتيلة وشيء من الزيت، ثمّ لم يزل يتكامل حتّى بلغ اليوم السراج الكهربائي بحيث تلاشت أجزاء السراج الذي صنعه الإنسان فـي الـبدء ووضـع بإزائه لفظ السراج. كذلك الحال في الميزان في اسـتخدامه الأوّل، ومـا بلغـه الآن من تحوّل وتكامل، حيث صارت إحدى مصاديقه الميزان الذي توزن به درجة الحرارة مثلاً.

وفـي جمـيع هـذه الأمـثلة وغيـرها، بلغت المسمّيات حدّاً من التغييـر إلـى درجـة فقدت معها جميع أجزائها السابقة ذاتاً ووصفاً، والاسم مع ذلك باق، وليس ذلك إلاّ لأنّ المراد في التسمية إنّما هو الـشيء فـي غايـته لا شـكله وصـورته، فما دام غرض التوزين أو الاستـضاءة أو غيـرهما باقـياً، كـان اسم الميزان والسراج باقياً على حاله.

إذن كـان حـريّاً بالإنـسان أن ينتـبه أنّ المدار في صدق الاسم اشـتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللّفظ على صورة واحـدة، فذلك ممّا لا مطمع فيه البتّة، لكن العادة والأُنس منعانا من ذلـك. وهـذا هـو الـذي دعـا المقلّـدة مـن أصـحاب الحديث من الحـشوية والمجـسّمة إلـى أن يجمـدوا علـى ظواهـر الآيـات في التفـسير، وليس هو في الحقيقة جموداً على الظواهر، بل هو جمود

على العادة والأنس في تشخيص المصداق.

في ضوء هذه القاعدة الأساسيّة قدّمت هذه النظرية فهمها لكثير من الحقائق القرآنية، خصوصاً فيما يتعلّق بالكتاب والعرش والكرسي والقلم ونحوها، ممّا يفيد أنّ لهذه المفاهيم جميعاً حقائق واقعيّة ومصاديق خارجيّة تتناسب وشأنها، لكن غاية ما هناك أنّ الإدراك الإنساني لم يألفها، لألفته بمصاديق عالم المادّة دون ما يقع وراءه.

ومن الواضح أنّ تطبيق هذا المبدأ كقاعدة بارزة من قواعد المعرفة التفسيريّة يفضي إلى حلّ كثير من المعضلات في المعارف العقدية، خصوصاً على صعيد المعرفة التوحيديّة، كما يؤدّي إلى تجاوز عدد من الالتباسات الخطيرة.

ولا يخفى أنّ حدود هذه القاعدة لا يقتصر على هذه الجوانب التي ذكرت ـ وحدها، بل تنسحب على مباحث أخرى كالملك والسلطنة والرئاسة والولاية والسيادة ونحوها، فإنّ المعنى الذي نفهمه منها فيه سبحانه هو المعنى الذي نفهمه من كلّ هذه الألفاظ عندنا، لكن المصاديق غير المصاديق، فلها هناك مصاديق حقيقيّة خارجيّة على ما يليق بساحة قدسه تعالى ـ كما سيجيء في موضعه المناسب من قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ ﴾ (آل عمران: ٢٦) ـ وأمّا ما عندنا من مصاديق هذه المفاهيم فهي أوصاف ذهنية ادّعائية

وجهات وضعيّة اعتباريّة لا تتعدّى الوهم، وإنّما وضعناها وأخذنا بها للحصول على آثار حقيقيّة هي آثارها بحسب الادّعاء فقط.

في ضوء المرتكز المنهجي الذي تبلور فيما سلف، نحاول الوقوف على بحث «الكتاب المبين» كتطبيق من تطبيقات القاعدة السابقة.

الكتاب المبين

توفّر القرآن الكريم على ذكر «الكتاب المبين» في عدد من الآيات، هي:

• قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ (هود: ٦).

• وقال: ﴿وَمَا مِنۡ غَآئِبَةٖ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ (النمل:٧٥).

• وقال: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ (سبأ: ٣).

• وقال: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأۡنٖ وَمَا تَتۡلُواْ مِنۡهُ مِن قُرۡءَانٖ وَلَا تَعۡمَلُونَ مِنۡ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيۡكُمۡ شُهُودًا إِذۡ تُفِيضُونَ فِيهِۚ وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصۡغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرَ إِلَّا

﴿فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (يونس: ٦١).

• وقال: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

الكتاب بحسب ما يتبادر منه اليوم إلى أذهاننا هو الصحيفة أو الصحائف التي تضبط فيها طائفة من المعاني على طريق التخطيط بالقلم أو طابع أو غيرهما، لكن بتطبيق القاعدة المنهجية التي بانت بما مرّ من البحث يتّضح أنّ هذا الكتاب ليس من سنخ الألواح والأوراق المادّية برغم أنّه يؤدّي وظيفة الكتاب، وبتعبير آخر: إنّ مفهوم الكتاب وإن كان واحداً، إلاّ أنّ مصداقه يختلف من نشأة لأخرى، ومن ثمّ لا معنى لحمله على الكتاب الذي نألفه في حياتنا.

في ضوء هذه الحقيقة يمكن البحث في هذه الآيات من زوايا متعدّدة:

الأولى: ماذا يشتمل الكتاب المبين؟

من خلال استعراض الآيات المتقدّمة يتّضح أنّ هذا الكتاب يشتمل على دقائق حدود الأشياء، ويضبط جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد، ممّا كان ويكون وما هو كائن، دون أن يشذّ عنه غائبة في الأرض والسماء.

قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ الدابّة ـ

علــى ما في كتب اللّغة ـ كلّ ما يدبّ ويتحرّك، ويكثر استعماله في الــنوع الخــاصّ مــنه، وقرينة المقام تقتضي كون المراد منه العموم، لظهــور أنّ الكــلام مــسوق لبــيان سعة علمه تعالى. وهذا المعنى ـ أعنــي كــون ذكــر وجوب رزق كلّ دابّة على الله ـ لبيان سعة علمه لكــلّ دابّــة فــي جمــيع أحــوالها، يستوجب أن يكون قوله: ﴿وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ بمنزلة عطف على التفسير لقوله: ﴿إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾.

فــيعود المعنى إلى أنّ كلّ دابّة من الدوابّ على الله أن يرزقها ـ ولــن تبقى بغير رزق ـ فهو تعالى عليم بها خبير بحالها أينما كانت، فإن كانت في مستقرّ لا تخرج منه كالحوت في الماء، رزقها هناك، وإن كانــت خارجــة مــن مــستقرّها وهــي في مستودع ستتركه إلى مستقرّها كالطير في الهواء أو كالجنين في الرحم، رزقها هناك.

وبالجملــة هــو تعالى عالم بحال كلّ دابة في الأرض، وكيف لا وعلــيه رزقهــا، ولا يــصيب الــرزق المــرزوق إلاّ بعلــم مــن الرازق بالمــرزوق وخبرة منه بما حلّ فيه من محلّ دائم أو معجّل ومستقرّ أو مستودع.

وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ﴾ (سبأ: ٣) يذكر إنكارهم لإتيان الساعة وهي يوم القيامة وهم ينكرونه مع ظهور عموم ملكه وعلمه بكلّ شيء،

ولا مورد للارتياب في إتيانها فضلاً عن إنكار إتيانها، ولذلك أمر النبيّ صلى الله عليه وآله أن يجيب عن قولهم بقوله: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ﴾ أي الساعة.

ولمّا كان السبب الأساس في إنكارهم هو اختلاط الأشياء ومنها أبدان الأموات بعضها ببعض، وتبدّل صورها تبدّلاً بعد تبدّل بحيث لا خبر عن أعيانها، فيمتنع إعادتها من دون تميّز بعضها من بعض، أشار إلى رفع ذلك بقوله: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ﴾ أي لا يفوت ﴿عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾. وقوله: ﴿وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ تعميم لعلمه لكلّ شيء، وفيه مع ذلك إشارة إلى أنّ للأشياء ـ كائنة ما كانت ـ ثبوتاً في كتاب مبين لا تتغيّر ولا تتبدّل، وإن زالت رسومها عن صفحة الكون.

قال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ (يونس: ٦١). هذه الآية للإشارة إلى أنّ السلطنة والإحاطة التامّة الإلهيّة واقعة على الأعمال شهادةً وعلماً على أتمّ ما يكون من كلّ جهة، من غير أن يستثنى منه نبيّ ولا مؤمن ولا مشرك، أو يغفل عن عمل من الأعمال، فلا يتوهّمن أحد أنّ الله يخفى عليه شيء من أمر الإنسان، فلا يحاسبه يوم القيامة.

ثــمّ قــال: ﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٍ﴾ العــزوب الغيــبة والتــباعد والخفــاء، وفــيه إشارة إلى حضور الأشياء عنده تعالى من غير غيبة، وحفظه لها في كتاب من غير زوال.

وقــال تعالى: ﴿وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ﴾ تعميم لعلمه بما يمكن أن يــتعلّق بــه علم غيره ممّا قد يحضر بعضه عند بعض وقد يغيب بعــضه عــن بعــض، وإنّمــا قدّم البرّ لأنّه أعرف عند المخاطبين من الناس. ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾ اختصّ بالذكر لأنّه ممّا يستــصعب الإنــسان حــصول العلــم بــه، لأنّ الكثرة البالغة التي في أوراق الأشــجار تُعجــز الإنــسان أن يميّــز معهــا بعــضها من بعض، فيراقب كلاًّ منها في ما يطرأ عليه من الأحوال، ويتنبّه على انتقاصها بالساقط منها إذا سقط. ﴿وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ﴾ المــراد بظلمــات الأرض بطــونها المظلمــة التي تستقرّ فيها تلك الحبّات فينمو منها ما ينمو ويفسد ما يفسد، فالمعنى: ولا تسقط من حبّة في بطون الأرض المظلمة ولا يسقط من رطب ولا يابس أيّاً ما كانــا، إلاّ يعلمها. وعلى هذا فقوله: ﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ بدل من قوله ﴿إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾ ســدّ مسدّه، وتقديره إلاّ هو واقع مكتوب في كتاب مبين.

ووصــف الكتاب بالمبين، إن كان بمعنى المظهر إنّما هو لكونه يُظهر لقارئه كلّ شيء على حقيقة ما هو عليه من غير أن يطرأ عليه

إبهــام التغيّــر والتــبدّل وســترة الخفاء في شيء من نعوته، وإن كان بمعنى الظاهر فهو ذلك أيضاً، لأنّ الكتاب في الحقيقة هو المكتوب، والمكـتوب هـو المحكـيّ عـنه، وإذا كان (المحكيّ عنه) ظاهراً لا سترة عليه ولا خفاء فيه، فالكتاب كذلك.

الثانية: خصائص الكتاب المبين

وصف الله القرآن بأوصاف عديدة، حيث عبّر عنه بـ :

• اللوح المحفوظ: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ (البروج : ٢١ ـ ٢٢).

• الكتاب الحفيظ: ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ ﴾ (ق: ٤).

• الكتاب المكنون: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ (الواقعة: ٧٨ ـ ٧٩).

أمّـا قـوله: ﴿وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ ﴾ فمعـناه أنّه: حافظ لكلّ شيء ولآثـاره وأحـواله، أو كـتاب ضـابط للحـوادث محفوظ عن التغيير والتحـريف، وهـو اللّـوح المحفوظ الذي فيه كلّ ما كان وما يكون ومـا هـو كائن إلى يوم القيامة، وأمّا قوله: ﴿ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴾ أي: محفوظ مصون عن التغيير والتبديل وهو اللوح المحفوظ.

والدلـيل علـى أنّ الكـتاب المبين هو اللوح المحفوظ والكتاب المكـنون: أنّ القـرآن أشـار إلـى أنّ هـذا الكتاب موجود قبل خلق

الأشياء؛ قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحديد: ٢٢)، والمراد بالكتاب اللوح المكتوب فيه ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة كما تدلّ عليه الآيات والروايات، وإنّما اقتصر على ذكر ما يصيب في الأرض وفي أنفسهم من المصائب لكون الكلام فيها، والمورد لا يخصّص الوارد.

الثالثة: النسبة بين الكتاب المبين والخزائن الإلهيّة

تقدّم في بحث سابق، أنّ كلّ ما يطلق عليه شيء فله خزائن عنده تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر: ٢١)، فهل الكتاب المبين الذي يحصي كلّ شيء ولا يعزب عنه رطب ولا يابس ولا مثقال ذرّة في السماوات والأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، هو الخزائن؟ للإجابة على هذا التساؤل لابدّ من الوقوف على قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩).

فنقول: المفاتح جمع مَفتح ـ بفتح الميم ـ وهو الخزينة، وربما احتمل أن يكون جمع مِفتح ـ بكسر الميم ـ وهو المفتاح؛ ويؤيّده ما قرئ شاذّاً «وعنده مفاتيح الغيب» ومآل المعنيين واحد، فإنّ من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرّف فيها كيف شاء عادةً، كمن عنده نفس الخزائن، إلاّ أنّ سائر كلامه تعالى فيما يشابه هذا المورد يؤيّد المعنى الأوّل، فإنّه تعالى كرّر في كلامه ذكر

خـزائنه وخـزائن رحمـته، وذلك في مواضع متعدّدة، ولم يذكر لها مفاتـيح فـي شيء من كلامه. قال تعالى: ﴿ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴾ (الطـور: ٣٧)، ﴿ قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ ﴾ (الأنعام: ٥٠)، ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾ (الحجر: ٢١)، ﴿ وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (المنافقون: ٧)، ﴿ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ ﴾ (ص: ٩) فالأقرب أن يكون المراد بمفاتح الغيب خزائنه.

وكـيف كـان فقـوله: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ مـسوق لبيان انحصار العلم بالغيب فيه تعالى، إمّا لأنّ خزائن الغيب لا يعلمهـا إلاّ هو، وإمّا لأنّ مفاتيح الغيب لا يعلمها غيره تعالى، فلا سـبيل لغيره إلى تلك الخزائن، إذ لا علم له بمفاتيحها التي يتوصّل بها إلى فتحها والتصرّف فيها.

وصـدر الآيـة وإن أنبأ عن انحصار علم الغيب فيه تعالى، لكن ذيلهـا لا يخـتصّ بعلم الغيب بل ينبئ عن شمول علمه تعالى بكلّ شـيء، أعـمّ مـن أن يكون غيباً أو شهادة، فإنّ كلّ رطب ويابس لا يخـتصّ بمـا يكـون غيباً وهو ظاهر. فالآية بمجموعها تبيّن شمول علمـه تعالى لكلّ غيب وشهادة، غير أنّ صدرها يختصّ ببيان علمه بالغيوب، وذيلها ينبئ عن علمه بكلّ شيء أعمّ من الغيب والشهادة.

ومـن جهـة أخـرى صدر الآية يتعرّض للغيوب التي هي واقعة فـي خـزائن الغيب تحت أستار الخفاء وأقفال الإبهام، وقد ذكر الله

سبحانه في قوله: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ٢١) أنّ التي في خزائن الغيب عنده من الأشياء أمور لا يحيط بها الحدود المشهودة في الأشياء، ولا يحصرها الأقدار المعهودة، ولا شكّ أنّها إنّما صارت غيوباً مخزونة لما فيها من صفة الخروج عن حكم الحدّ والقدر، فإنّا لا نحيط علماً إلاّ بما هو محدود ومقدّر، وأمّا التي في خزائن الغيب من الأشياء فهي قبل النزول في منزل الشهود والهبوط إلى مهبط الحدّ والقدر.

وبالجملة: قبل أن يوجد بوجوده المقدّر له، غير محدودة مقدّرة، مع كونها ثابتة نوعاً من الثبوت عنده تعالى على ما تنطق به الآية؛ قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴾ (الإنسان: ١) فقد كان الإنسان ولكنّه لم يكن شيئاً مذكوراً. عن سعيد الحدّاد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «**كان مذكوراً في العلم ولم يكن مذكوراً في الخلق**»[1].

إذن فالأمور الواقعة في هذا الكون المشهود المسجونة في سجن الزمان، هي قبل وقوعها وحدوثها موجودة عند الله ثابتة في خزائنه نوعاً من الثبوت مبهماً غير مقدّر، وإن لم نستطع أن نحيط

---

(١) **البرهان في تفسير القرآن**، تأليف العلاّمة المحدّث السيّد هاشم البحراني، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحقّقين والأخصائيّين، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ: ج٨ ص١٧٥.

بكيفـيّة ثـبوتها، فمـن الواقـع في مفاتح الغيب وخزائنه الأشياء قبل حـدوثها واسـتقرارها في منزلها المقدّر لها من منازل الزمان، ولعلّ هـناك أشـياء أُخـر مذخـورة مخزونة لا تسانخ ما عندنا من الأمور الـزمانية المـشهودة المعهـودة. ولنـسمّ هـذا الـنوع مـن الغيب غير الخارج إلى عرصة الشهود بالغيب المطلق.

وأمّـا الأشـياء بعـد تلبّسها بلباس التحقّق والوجود ونزولها في منـزلها بالحـدّ والقـدر، فالـذي في داخل حدودها وأقدارها يرجع بالحقـيقة إلى ما في خزائن الغيب ويرجع إلى الغيب المطلق، وأمّا هـي مـع مـا لهـا من الحدّ والقدر فهي التي من شأنها أن يقع عليها شهودنا ويتعلّق بها علمنا، فعندما نعلم بها تصير من الشهادة وعندما نجهل بها تصير غيباً.

ومـن الحريّ أن نسمّيها عندما تصير مجهولة لنا غيباً نسبيّاً، لأنّ هـذا الوصـف الـذي يطرؤها عندئذ وصف نسبيّ يختلف بالنسب والإضـافات، كما أنّ ما في الدار مثلاً من الشهادات بالنسبة إلى من فيها، ومن قبيل الغيب بالنسبة إلى ما هو في خارجها، وكذا الأضواء والألـوان المحـسوسة بحاسّة البصر من الشهادة بالنسبة إلى البصر، ومـن الغـيب بالنـسبة إلـى حاسّة السمع، والمسموعات التي ينالها السمع شهادة بالنسبة إليه وغيب بالنسبة إلى البصر، ومحسوساتهما جمـيعاً مـن الـشهادة بالنـسبة إلى الإنسان الذي يملكهما في بدنه،

ومـن الغـيب بالنـسبة إلى غيره من الأناسي، والتي عدّها تعالى في الآية بقوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ (الأنعام: ٥٩) وكذا ما ورد فـي الآيـات الأُخـر، مـن الغيب النسبي، فإنّها جميعاً أمور محدودة ومقـدّرة لا تأبـى بحـسب طـبعها أن يتعلّق بها علمنا ولا أن تكون مشهودة لنا، فهي من الغيب النسبي.

الرابعة: النسبة بين الكتاب المبين والحوادث الخارجيّة

دلّـت الآيـات الـسابقة أنّ الكتاب المبين يحصي كلّ شيء كما قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ (النبأ: ٢٩) فماذا تعني هذه الحقـيقة القـرآنية، أنّ كـلّ شيء في الكتاب المبين؟ أمعناه أنّ هذه الأشـياء مـن جهـة شـهادتها وغيـبها جميعاً، أم هي من جهة غيبها فقط؟

بعبارة أخرى: ما الكتاب المبين؟ أهو هذا الكون المشتمل على أعـيان هـذه الأشـياء لا يغيب عنه شيء منها، وإن غاب بعضها عن بعض، أم هو أمر وراء هذا الكون مكتوب فيه هذه الأشياء نوعاً من الكتابة، مخزونة فيه نوعاً من الخزن؟

لا يمكن المصير إلى الأوّل، لأنّ الكتاب ـ أيّاً ما كانت حقيقته ـ هـو شـيء غيـر هـذه الأمور الخارجيّة بنحو من المغايرة، لأنّ هذه الموجـودات والحـوادث التي في عالمنا متغيّرة متبدّلة تجري عليها

قوانين الحركة العامّة، وقد تقدّم أنّ الآيات دالّة على عدم جواز التغيير والفساد وفيما يشتمل عليه هذا الكتاب كما في قوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢٢) وقوله: ﴿وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ (ق: ٤)، فالآيات ـ كما ترى ـ واضحة الدلالة على أنّ هذا الكتاب في عين أنّه يشتمل على جميع مشخّصات الحوادث وخصوصيّات الأشياء المتغيّرة المتبدّلة، لا يتبدّل هو في نفسه ولا يتسرّب إليه أي تغيّر أو تحوّل.

الخلاصة

ممّا تقدّم يتبيّن:

أوّلاً: أنّ هذا الكتاب ـ بوجه ـ غير مفاتح الغيب وخزائن الأشياء التي عند الله سبحانه، فإنّ الله وصف هذه المفاتح والخزائن بأنّها غير مقدّرة ولا محدودة، وأنّ القدر إنّما يلحق الأشياء عند نزولها من خزائن الغيب إلى هذا العالم الذي هو مستوى الشهادة، ووصف هذا الكتاب بأنّه يشتمل على دقائق حدود الأشياء وحدود الحوادث، فيكون الكتاب المبين من هذه الجهة غير خزائن الغيب التي عند الله، وإنّما هو شيء مصنوع لله سبحانه، يضبط سائر الأشياء ويحفظها بعد نزولها من الخزائن وقبل بلوغها منزل التحقّق وبعد التحقّق والانقضاء.

وثانياً: إنّ نسبة الكتاب المبين إلى الأشياء جميعاً نسبة الكتاب

المـشتمل على برنامج العمل إلى نفس العمل؛ قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ (الحديـد: ٢٢). ففـيه نـوع تعيين وتقدير للأشياء، إلاّ أنّه موجود قبل الأشياء ومعها وبعدها، وهو المشتمل على علمه تعالى بالأشياء علماً لا سبيل للضلال والنسيان إليه، لقوله: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ * قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ (طه: ٥١ ـ ٥٢).

وبالجملـة هـذا الكـتاب يحـصي جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد ممّا كان وما يكون وما هو كائن من غير أن يشذّ عنه شاذّ، إلاّ أنّـه مـع ذلـك يشتمل على الأشياء من حيث تقدّرها وتحدّدها، ووراء ذلـك ألـواح وكـتب تقـبل التغيير والتبديل، وتحتمل المحو والإثـبات كما يدلّ عليه قوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الـرعد: ٣٩)، فـإنّ المحو والإثبات ـ وخاصّة إذا قوبلا بـأمّ الكـتاب ـ إنّمـا يكـونان في الكتاب، وهذا ما سنتوفّر عليه في البحث اللاحق.

الخامسة: لماذا سُمّي أُمّ الكتاب؟

عبّـر القـرآن الكريم عن هذا الكتاب بأمّ الكتاب؛ قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ الآيـة، ومـردّ ذلـك أنّ الكـتاب المبـين هو الأصل الذي تنشأ منه الأشياء وترجع إليه، فإذن هو أمّ، لأنّ الأُمّ في اللّغـة هـي الأصـل الذي يرجع إليه الشيء، وقد استبانت مرجعيّته

للأشـياء وأنّـه يـضبط صـورها الثابـتة على نحو دقيق لا يضلّ ولا ينـسى، بعد نزولها من الخزائن الإلهيّة صوب عالم التحقّق والتنجّز، ويحفظ مشخّصاتها أثناء وجودها وبعده، فإذن هو أُمّ الكتاب وأصل الأشياء.

بهـذا الوصـف يـصير الكـتاب المبين مصدراً للكتب الأخرى، تستنسخ منه باقي الكتب، قال تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩).

قـال في الصحاح: «ونسخت الكتاب وأنسخته واستنسخته كلّه بمعنىً، والنسخة اسم المنتسخ منه»[١].

وقال الراغب في المفردات: «النسخ: إزالة الشيء بشيء يتعقّبه، كنـسخ الشمس الظلّ ونسخ الظلّ الشمس والشيب الشباب» إلى أن قـال: «ونسخ الكتاب نقل صورته المجرّدة إلى كتاب آخر، وذلك لا يقتضي إزالة الصورة الأولى بل يقتضي إثبات مثلها في مادّة أخرى، كاتّخـاذ نقـش الخـاتم فـي شموع كثيرة، والاستنساخ التقدّم بنسخ الشيء»[٢].

---

(١) **الصحاح**، تاج اللغة وصحاح العربيّة، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، الطبعة٢: ١٣٩٩هـ.

(٢) **المفردات في غريب القرآن**، تأليف أبي القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفّى ٥٠٢ هـ)، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

ومقتضى ما نقل من المعنى اللّغوي: أنّ المفعول الذي يتعدّى إليه الفعل في قولنا: استنسخت الكتاب، هو الأصل المنقول منه، ولازم ذلك أن تكون الأعمال في قوله: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ كتاباً وأصلاً، إن شئت فقل: في أصل وكتاب يستنسخ منه. ولو أريد ضبط الأعمال الخارجية القائمة بالإنسان بالكتابة لقيل: إنا كنّا نكتب ما كنتم تعلمون؛ إذ لا نكتة تستدعي فرض هذه الأعمال كتاباً وأصلاً يستنسخ، ولا دليل على كون «يستنسخ» بمعنى يستكتب ـ كما ذكره بعضهم ـ.

ولازم ذلك أن يكون المراد بـ«ما تعملون» هو أعمالهم الخارجيّة بما أنّها في اللّوح المحفوظ، فيكون استنساخ الأعمال استنساخ ما يرتبط بأعمالهم من اللّوح المحفوظ، ويكون معنى كتابة الملائكة للأعمال تطبيقهم ما عندهم من نسخة اللّوح على الأعمال.

وقد أكّدت الروايات الواردة عن الفريقين هذه المعاني المستفادة من الآية.

• في تفسير القمّي في ذيل قوله تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ﴾ عن ابن أبي عمير عن عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رواية طويلة قال في ذيلها: «**فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلّها، أولستم عُرباً؟ فكيف لا تعرفون معنى الكلام؟ وأحدكم يقول لصاحبه: انسخ ذلك**

الكتاب. أوليس إنّما ينسخ من كتاب آخر من الأصل؟»[(١)].

• وفي الدرّ المنثور في ذيل قوله سبحانه: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ «أخرج ابن جرير عن ابن عبّاس قال: **إنّ الله خلق النون وهو الدواة وخلق القلم، فقال: اكتب، قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل معمول برّ أو فاجر أو رزق مرزوق حلال أو حرام. ثمّ ألزَم كلّ شيء من ذلك شأنه، دخوله في الدُّنيا ومقامه فيها كم، وخروجه منها كيف؟**

ثمّ جعل على العباد حفظة وعلى الكتاب خزّاناً تحفظه، ينسخون كلّ يوم من الخزائن عمل ذلك اليوم، فإذا فنى ذلك الرزق انقطع الأمر وانقضى الأجل، أتت الحفظة الخزنة يطلبون عمل ذلك اليوم، فيقول لهم الخزنة: ما نجد لصاحبكم عندنا شيئاً، فيرجع الحفظة فيجدونهم قد ماتوا.

قال ابن عبّاس: **ألستم قوماً عرباً؟ تسمعون الحفظة يقولون: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ وهل يكون الاستنساخ إلاّ من أصل؟**»[(٢)]

---

(١) **تفسير القمّي**، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، الطبعة الرابعة، قم ١٩٨٨: ج٢ ص٣٨٠.

(٢) **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، الإمام عبد الرحمن جلال الدّين السيوطي، دار الفكر: ج٧ ص٤٣٠ .

• وفيه أخرج ابن مردويه عن ابن عبّاس في الآية قال: يستنسخ الحفظة من أُمّ الكتاب ما يعمل بنو آدم، فإنّما يعمل الإنسان على ما استنسخ الملك من أمّ الكتاب.

• وعن كتاب سعد السعود لابن طاووس قال بعد ذكر الملكين الموكّلين بالعبد: وفي رواية أنّهما إذا أرادا النزول صباحاً ومساءً ينسخ لهما إسرافيل عمل العبد من اللّوح المحفوظ، فيعطيهما ذلك، فإذا صعدا صباحاً ومساءً بديوان العبد قابله إسرافيل بالنسخ الذي انتسخ لهما، حتّى يظهر أنّه كان كما نسخ منه.

السادسة: النون والقلم والكتاب المبين

في البدء لابدّ من الالتفات إلى أنّ النصوص الروائية التي سنتوفّر عليها، حاولت أن تستخدم المثال بصيغة مكثّفة وذلك تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، إلاّ أنّ ذلك لا يعني إسقاط الحقائق الواقعيّة والمصاديق الخارجيّة لهذه المفاهيم ما وراء عالمنا المحسوس، فهي موجودة بحقائقها، ووظيفة المثال أنّه يساهم في تعقّلها على مستوى الفهم الإنساني؛ لأنّ الناس يختلفون في تلقّيهم للنصوص الدينيّة بحسب اختلاف أفهامهم، فمن سامع لا حظّ له منها إلاّ تلقّي ألفاظها وتصوّر مفاهيمها الساذجة من غير تعمّق فيها وسبر لأغوارها، ومن سامع يتلقّى بسمعه ما يسمعه هؤلاء، ثمّ يغور

في مقاصدها العميقة ويعقل حقائقها الأنيقة؛ قال تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا ﴾ (الرعد: ١٧).

في ضوء هذه الحقيقة، فأعمليّة انتقاش العلوم والمعارف في الكتاب تحتاج إلى شيئين هما القلم والدواة، وقد حاولت روايات الفريقين على نحو مشترك بيان ذلك.

• في «المعاني» بإسناده عن سفيان بن سعيد الثوري عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في تفسير الحروف المقطّعة في القرآن قال: «**وأمّا نون فهو نهرٌ في الجنّة، قال الله عزّ وجلّ: اجمد فجمد فصار مداداً، ثمّ قال للقلم: اكتب فسطّر القلم في اللّوح المحفوظ ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فالمداد مداد من نور، والقلم قلم من نور، واللّوح لوح من نور.**

قال سفيان: فقلت له: يابن رسول الله بيِّن لي أمر اللّوح والقلم والمداد فضل بيان، وعلّمني ممّا علّمك الله.

فقال: **يا ابن سعيد لولا أنّك أهلٌ للجواب ما أجبتك. فنون ملك يؤدّي إلى القلم وهو ملك، والقلم يؤدّي إلى اللّوح وهو ملك، واللّوح يؤدّي إلى إسرافيل، وإسرافيل يؤدّي إلى ميكائيل، وميكائيل يؤدّي إلى جبرائيل، وجبرائيل يؤدّي إلى الأنبياء والرُّسل.**

ثمّ قال لي: **قم يا سفيان، فلا آمن عليك**»[١].

والتعبير عن المداد والقلم واللّوح أنّها من نور، إشارة إلى ما قدّمناه من أنّ المفهوم الواحد قد يكون له مصاديق متعدّدة، منها ما يكون مادّياً، ومنها ما يكون وراء عالمنا المشهود، ومن ثمّ لا معنى لصرف اللّوح والقلم والمداد إلى مصاديقها المادّية في عالمنا.

• وفي تفسير القمّي عن عبد الرحيم القصير عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن «ن والقلم» قال: **إنّ الله خلق القلم من شجرة في الجنّة يُقال لها الخلد، ثمّ قال لنهر في الجنّة كُن مداداً، فجمد النهر وكان أشدّ بياضاً من الثلج وأحلى من الشهد.**

ثمّ قال: اكتب. قال: ياربِّ ما أكتب؟ قال: اكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فكتب القلم في رقّ أشدّ بياضاً من الفضّة وأصفى من الياقوت، ثمّ طواه فجعله في ركن العرش ثمّ ختم على فم القلم فلم ينطق أبداً»[٢].

قوله عليه السلام: «**فكتب القلم في رقّ**» تمثيل للّوح المكتوب فيه الحوادث بالرق، والرقّ ما يكتب فيه شبه الكاغد ـ كما قال الراغب ـ وقد تقدّم الحديث عنه عليه السلام **أنّ القلم ملك واللّوح ملك**.

وقوله عليه السلام: «**فجعله في ركن من العرش**» تمثيل للعرش

---

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج٨ ص٨٤ .

(٢) **تفسير القمّي**، مصدر سابق: ج٢ ص٣٧٩.

بعرش الملك ذي الأركان والقوائم.

وقـوله عليه السلام: «**ثمّ ختم على فم القلم**» كناية عن كون ما كتب في الرقّ قضاءً محتوماً لا يتغيّر ولا يتبدّل.

والحاصـل: إنّ هـذه النـصوص وكثيـرٌ غيـرها أفادت أنّ القلم موجـود حـيّ ناطـق عاقـل، فحينما قال له الحقّ تعالى: اكتب، ردّ: يـاربّ ومـا أكـتب؟ ممّا يدلّ على أنّه ليس موجوداً جامداً كالأقلام المادّيـة التـي نـتداولها في عالمنا الإنساني، وهذا معنى ما ورد عن إبـراهيم الكرخـي قـال: سـألت جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن **اللّوح والقلم**، فقال: **هما ملكان**[1].

ولعـلّ في قوله تعالى شاهد يدلّ على هذه الحقيقة، قال تعالى: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١) حيث أتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته، ممّا له دلالة واضحة على المطلوب.

السابعة: هل يمكن معرفة ما في الكتاب المبين؟

فـي آخر فقرات بحث هذه المرتبة من مراتب علم الله الفعلي، يواجهـنا الـسؤال التالـي: أَ لأحـد مـن أولياء الله من النبيّين والأئمّة الأوصياء سبيل لمعرفة محتوى الكتاب المبين، أم يدخل في الغيب المطلق الذي لا سبيل لأحد إليه إلاّ هو سبحانه؟

---

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج٨ ص٨٥.

عـند العـودة إلى القرآن الكريم يحدّثنا صراحةً بإمكان المعرفة؛ إذ يقـول سـبحانه: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ * فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾ (الـواقعة: ٧٧ ـ ٧٩) والآية واضحة الدلالة أنّ هناك سبيلاً إلـى المسّ الذي هو العلم، غير أنّه يقتصر على المطهّرين، لأنّ ضمير «يمـسّه» يرجع بحسب قواعد اللغة العربيّة إلى أقرب المراجع، إلاّ إذا دلَّ دلـيل علـى خلافـه، أو مـنع مـنه مانـع، ومـن ثمّ فهو عائد على الكـتاب المكـنون. وقـد بـان ممّـا مرّ أنّ الكتاب المكنون هو اسم للكتاب المبين، إذاً بمقدور المطهّرين أن يقفوا على الكتاب المبين.

لكـن مـن هـم المطهّـرون؟ يجيب القرآن على ذلك من خلال قـــوله تعالـــى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرٗا﴾ (الأحـزاب: ٣٣) فالمطهّرون هم أهل البيت عليهم السلام، وهـذا خيـر شـاهد علـى أنّ مـصداق أهل البيت لا يمكن أن يمتدّ ليـشمل نساء النبيّ صلى الله عليه وآله وبقيّة قرابته، لأنّ أحداً من هؤلاء لم يدّعِ أنّه مـن أهل البيت، بل صرّحت نساء النبيّ صلى الله عليه وآله أنّ الآية مختصّة بالنبيّ صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

هذا مضافاً إلى أنّ هناك دليلاً تاريخيّاً على هذه الحقيقة، فلو أنّ أحـداً غيـر هؤلاء كان من أهل البيت لكان من المطهّرين، ولو كان كـذلك لكـان ممّـن يمـسّ الكـتاب المكـنون وأمّ الكـتاب واللّوح المحفـوظ، عندئذ كان بمقدوره أن ينطق بحقائق لا سبيل للآخرين

إلـيها، وهـذا ما لم نلمسه في الحياة العلميّة والفكرية لأيّ من نساء النبيّ ﷺ وقرابته.

فـي ضـوء ذلـك ينكـشف المدلول العظيم لنصّ أمير المؤمنين علـيّ عليه السلام حـيث قال: «**ن والقلم وما يسطرون. فالقلم قلم من نـور، وكـتاب مـن نور، في لوح محفوظ، يشهده المقرّبون وكفـى بـالله شـهيداً**»[1]، وقـد تظافرت عشرات الروايات على أنّ المقرّبين في هذه الأمّة هم النبيّ ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

ولعـلّ في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: ١٢) مـا يـدلّ علـى هـذه الحقـيقة القرآنية، فقد تظافرت النصوص الـروائيّة فـي ظلال هذه الآية، على أنّ المقصود من ذلك هو الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام.

• فـي «معانـي الأخبار» بإسناده إلى أبي الجارود عن أبي جعفر الباقـر، عـن أبـيه، عـن جدّه عليهم السلام قال: «**لمّا نزلت هذه الآية على رسول الله** ﷺ: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ قام رجلان فقالا: يارسـول الله هـو الـتوراة؟ قال: لا. قالا: فهو الإنجيل؟ قال: لا. قالا: فهو القرآن؟ قال: لا. قال: فأقبل أمير المؤمنين عليه السلام فقال رسول الله ﷺ: **هـو هذا، إنّه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه**

---

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج٨ ص٨٥.

علم كلّ شيء»[١].

• وفي تفسير علي بن إبراهيم عن ابن عبّاس عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّـه قال: «**أنا الإمام المبين، أبيّن الحقّ من الباطل ورثته من رسول الله صلى الله عليه وآله** »[٢].

• وفي «الاحتجاج» عن النبيّ صلى الله عليه وآله في حديث قال: «**ما من علم إلاّ علّمنـيه ربّي، وأنا علّمته علياً، وقد أحصاه الله فيَّ، وكلّ علـم علمـت فقد أحصيته في إمام المتّقين، وما من علم إلاّ علّمته عليّاً**»[٣].

لكـن ينبغـي أن لا يخفى أنّ هذه الروايات ليست بصدد تفسير الآيـة، بـل مضمونها يعدّ من بطن القرآن وإشاراته، ولا مانع من أن يـرزق الله عـبداً وحّـده وأخلـص العـبادة له، العلم بما في الكتاب المبين، وهو عليه السلام سيّد الموحّدين بعد النبيّ صلى الله عليه وآله.

وإلاّ فمقتـضى ظاهـر الآيـة أنّ المراد من قوله: «إمام مبين» هو اللّـوح المحفـوظ مـن التغيير الذي يشتمل على تفصيل قضائه في خلقـه، فيحـصي كلّ شيء، وقد تقدّم أنّ له في كلامه تعالى أسماء

---

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج٦ ص٣٨٦ .

(٢) **تفسير نور الثقلين**، للمحدّث الجليل العلاّمة الخبير عبد علي بن جمعة العروسي الجويزي، المتوفّى ١١١٢، مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، إيران، قم، الطبعة الثانية: ج ٤ ص٣٧٩.

(٣) **تفسير الصافي**، مصدر سابق: ج ٤ ص٢٤٧.

مختلفة كاللّوح المحفوظ وأُمّ الكتاب والإمام المبين، كلّ منها بعناية وحيثيّة خاصّة.

ولعلّ العناية في تسميته إماماً مبيناً كونه لاشتماله على القضاء المحتوم متبوعاً للخلق، مقتدى لهم، وكتب الأعمال ـ كما تقدّم ـ مستنسخة منه.

(٤)

لوح المحو والإثبات

في القرآن وحديث أهل البيت عليهم السلام

مـرتبة أخرى من مراتب علم الله الفعلي أشارت إليها هذه الآية ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩).

معنى المحو والإثبات

محـو الشيء هو إذهاب رسمه وأثره؛ يُقال: محوت الكتاب إذا أذهـبت مـا فيه من الخطوط والرسوم؛ قال تعالى: ﴿وَيَمْحُ ٱللَّهُ ٱلْبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ﴾ (الشورى: ٢٤) أي يـذهب بآثـار الـباطل كما قال تعالـى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً﴾ (الـرعد: ١٧)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ (الإسراء: ١٢) أي أذهبنا أثر الإبصار من الليل.

وقـد قـوبل المحـو فـي الآيـة بالإثـبات، وهو إقرار الشيء في مـستقرّه بحـيث لا يتحـرّك ولا يـضطرب، يُقـال: أثـبتّ الوتد في الأرض إذا ركـزته فـيها بحـيث لا يتحـرّك ولا يخـرج من مركزه، فالمحو هو إزالة الشيء بعد ثبوته برسمه.

فـي «الكافـي» بإسـناده عـن هـشام بـن سالم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في هذه الآية ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ قال: فقال:

وهل يمحى إلاّ ما كان ثابتاً، وهل يثبت إلاّ ما لم يكن»[١].

ووقوع قوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ بعد قوله في الآية السابقة: ﴿لِكُلِّ أَجَلٖ كِتَابٞ﴾ (الرعد: ٣٨) واتّصاله به من جانب، وبقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ من جانب آخر، ظاهر في أنّ المراد محو الكتب وإثباتها في الأوقات والآجال، فالكتاب الذي أثبته الله في الأجل الأوّل إن شاء محاه في الأجل الثاني وأثبت كتاباً آخر، فلا يزال يُمحى كتابٌ ويُثبت كتابٌ آخر.

وهذا خيرُ شاهد على أنّ الكتاب يقع فيه التغيير والتبديل، على خلاف ما تقدّم في الكتاب المبين وأنّه محفوظ من كلّ تبدّل وتغيّر. ولذا ورد عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: **«إنّ الله تبارك وتعالى كتب كتاباً فيه ما كان وما هو كائن، فوضعه بين يديه، فما شاء منه قدّم، وما شاء منه أخّر، وما شاء منه محا، وما شاء منه كان، وما لم يشأ لم يكن»**[٢].

إذن فقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ على ما فيه من الإطلاق والعموم، يفيد فائدة التعليل لقوله المتقدّم في الآية السابقة: ﴿لِكُلِّ أَجَلٖ كِتَابٞ﴾ والمعنى أنّ لكلّ وقت كتاباً يخصّه فيختلف.

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، ج١، ص١٤٧

(٢) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، العلامة المجلسي: ج٤، ص١٩١، باب٢ (البداء والنسخ)، الحديث ٥٧.

فاختلاف الكتب باختلاف الأوقات والآجال إنّما ظهر من ناحية اختلاف التصرّف الإلهي بمشيّته، لا من جهة اختلافها في أنفسها وذواتها، بأن يتعيّن لكلّ أجل كتاب في نفسه لا يتغيّر عن وجهه، بل الله سبحانه هو الذي يعيّن ذلك بتبديل كتاب مكان كتاب ومحو كتاب وإثبات آخر.

وإذا اعتبرنا أنّ كلّ شيء آية كما هو كذلك: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ (فصّلت: ٥٣) صحّ أن يُقال: لا يزال يمحو آية ويثبت آية، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ (البقرة: ١٠٦) فإنّ النسخ قريب المعنى من المحو؛ يقال: نسخت الشمس الظلّ إذا أزالته وذهبت به، ومنه أيضاً قولهم: نسخت الكتاب إذا نقل من نسخة إلى أخرى، فكأنّ الكتاب أُذهب به وأُبدل مكانه، ولذلك أبدل لفظ النسخ بالتبديل في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾ (النحل: ١٠١).

قال في المفردات: «الإبدال والتبديل والتبدّل والاستبدال جعل شيء مكان آخر، وهو أعمّ من العوض، فإنّ العوض هو أن يصير لك الثاني بإعطاء الأوّل، والتبديل قد يُقال للتغيير مطلقاً وإن لم يأت ببدله، فالتبديل بمعنى التغيير يخالف التبديل بمعناه المعروف في أنّ مفعول الأوّل هو المأخوذ والمطلوب، بخلافه بالمعنى المعروف،

فمعنى قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ معناه وضعنا الآية الثانية مكان الأولى بالتغيير، فكانت الثانية المبدلة هي الباقية المطلوبة»[1].

ثمّ إنّ الآية ربما كانت في أنّها آية ذات جهة واحدة، وربما كانت ذات جهات كثيرة، ونسخها وإزالتها ومحوها كما يتصوّر بجهتها الواحدة كإهلاكها، كذلك يتصوّر ببعض جهاتها دون بعض إذا كانت ذات جهات كثيرة ـ كما سيتّضح لاحقاً ـ .

العلاقة بين لوح المحو والإثبات وأمّ الكتاب

لِمَ خُتمت الآية الكريمة بقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾؟ بتعبير آخر: لِمَ خُتم ما هو متغيّر بما هو ثابت؟

الجواب: لدفع توهّم محذور وإبانة لحقيقة من الحقائق التوحيديّة، فإنّ اختلاف حال الكتاب المكتوب لأجَل، بالمحو والإثبات أي تغيّر الحكم المكتوب والقول المقضي به حيناً بعد حين، ربما أدّى إلى التباس خطير في هذا المجال، هو أنّ الأمور والقضايا والحوادث ليس لها عند الله سبحانه صورة ثابتة، وإنّما يكون حكمه تابعاً للعلل والعوامل الموجبة له من خارج، كأحكامنا وقضايا معاشر ذوي الشعور من الخلق، أو أنّ حكمه تعالى جزافيّ لا تعيّن له في نفسه ولا مؤثّر في تعيّنه من خارج، كما ربما يتوهّم

---

(١) **المفردات في غريب القرآن**، للراغب الأصفهاني: ص٣٩.

أربـاب العقـول البـسيطة أنّ الـذي لـه مِلك ـ بكسر الميم ـ مطلق وسـلطنة مطلقة، له أن يريد ما يشاء ويفعل ما يريد من دون رعاية أيّ قـيد أو شـرط وسـلوك أيّ نظام في عمله كما فهم البعض من قوله: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، وعليه فلا صورة ثابتة لشيء مـن أفعالـه وقـضاياه عنده. ومن الواضح أنّ ذلك ينافي ما قاله في كـــتابه: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ (ق: ٢٩) ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) إلى غير ذلك من الآيات.

فيدفع هذا الالتباس بقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ أي أصله، فـإنّ الأمّ ـ كمـا تقـدّم ـ هـي الأصل الذي ينشأ منه الشيء ويرجع إلـيه، أي الأمـر الـثابت الـذي يـرجع إلـيه هذه الكتب التي تمحى وتثـبت بحـسب الأوقـات والآجـال. ولو كان هذا الأصل هو نفسه يقـبل المحـو والإثـبات، لكـان مـثلها لا أصلاً لها، ولو لم يكن من أصله كان المحو والإثبات في أفعاله تعالى:

• إمّـا تابعـاً لأمور خارجة تستوجب ذلك، فكان تعالى مقهوراً مغلوباً للعوامل والأسباب الخارجيّة مثلنا، وهو منافٍ لقوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ (الرعد: ٤١).

• وإمّـا غير تابع لشيء أصلاً، وهو الجزاف الذي يختلّ به نظام الخلقـة والتدبير العامّ الواحد بربط الأشياء بعضها ببعض جلّت عنه سـاحته؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ *

﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الدخان: ٣٨ ـ ٣٩).

فالحاصل من مضمون الآية، أنّ لله سبحانه في كلّ وقت وأجل كتاباً أي حكماً وقضاءً، وأنّه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية، ويثبت ما يشاء، أي يغيّر القضاء الثابت في وقت، فيضع في الوقت الثاني مكانه قضاءً آخر، لكن عنده بالنسبة إلى كلّ وقت قضاء لا يتغيّر ولا يقبل المحو والإثبات، وهو الأصل الذي يرجع إليه الأقضية الأُخر وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو.

النتائج المستلخصة من الآية

أوّلاً: إنّ حكم المحو والإثبات عامّ لجميع الحوادث التي لها أجل ووقت، وهو جميع ما في السماوات والأرض وما بينهما؛ قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ (الأحقاف: ٣)، والمراد بذلك مجموع العالم المشهود علويّه وسفليّه، والمراد بالأجل المسمّى ما ينتهي إليه أمد وجود الشيء؛ وذلك لإطلاق قوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾. واختصاص المورد بآيات النبوّة لا يوجب تخصيص الآية؛ لأنّ المورد لا يخصّص.

هذا مضافاً إلى أنّ الضرورة الوجدانية تطابق ذلك، فإنّ ناموس التغيير جارٍ في جميع أرجاء العالم المشهود، وما من شيء قيس إلى زمانين في وجوده إلاّ لاح التغيّر في ذاته وصفاته وأعماله.

ثانــياً: إنّ للأشـياء المشهودة جهتين؛ جهة تغيّر تستتبع الموت والحياة والزوال والبقاء وأنواع التبدّل والتحوّل، وجهة ثبات لا تتغيّر عمّـا هـي عليها. وهما إمّا نفس كتاب المحو والإثبات وأُمّ الكتاب، وإمّا أمران مترتّبان على الكتابين، وعلى أيّ حال تقبل الآية الصدق على هاتين الجهتين.

القرآن وتعدّد الآجال

مـن هنا أثبت القرآن للموجودات ـ ذوات الأجل ـ نحوين من الأجـل؛ قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ٢) حيث تحدّثت بصراحة عن أجلين، هما: «قضى أجلاً» و «أجل مسمّى عنده».

وبتقيـيد الأجـل المسمّى بقوله «عنده» يتّضح أنّ هذا هو الأجل الذي لا يقع فيه تغيير؛ لقوله سبحانه: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦). وهـو الأجـل المحتوم الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل؛ قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (يونس: ٤٩)، ومن ثمّ فإنّ هذا الأجل هو الموجود في أمّ الكتاب.

أمّـا الثانـي، فهو الذي أطلقت عليه الآية ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ حيث جـاء مـبهماً، وهـو الأجـل المعلّـق غيـر المحتوم، وفيه يقع التبدّل والـتحوّل، حـيث يـتوقّف تحقّقه على تحقّق شرطه، وهو الموجود في لوح المحو والإثبات.

بتعبيـر آخـر: يفـيد قوله: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ وجود نحو من الأجـل والتقديـر الإلهـي لا يتبدّل ولا يتغيّر ولا يزول، بل هو باق، لقـوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ وبقـرينة المقابلة يتبيّن أنّ قوله: «قضى أجـلاً» يفيد أنّ هذا قابل للزوال والتبدّل والتغيّر، وإلاّ لو كان «قضى أجـلاً» ثابتاً وباقياً لا يزول ولا يتبدّل، لم يكن ثمّ معنىً لقوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾.

فنـسبة الأجـل المـسمّى إلى الأجل غير المسمّى، نسبة المطلق المنجّـز إلـى المشروط المعلّق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّـق عـن الـتحقّق لعـدم تحقّق شرطه الذي عُلّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه البتّة.

طبيعيّ أنّ الآجال بضربيها لا تختصّ بالإنسان وحده، وإن كانت الآيـة مـورد الـبحث تـتحدّث عـن الأجل الإنساني، لأنّ المورد لا يخـصّص. وقد اتّفقت كلمة أعلام الفريقين في استفادة هذا المعنى من الآية.

قـال الـشيخ المفـيد: «وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط»، فيتغيّر الحـال فـيه؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ فتبيّن أنّ الآجـال علـى ضـربين: ضـرب مـنها مـشترط يـصحّ فـيه الـزيادة والنقـصان، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٖ وَلَا يُنقَصُ مِنۡ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ﴾ (فاطـر: ١١)، وقـوله تعالـى ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ

ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ (الأعراف: ٩٦). فبيّن أنّ آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبرّ، والانقطاع بالفسوق، وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه: ﴿ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارٗا * يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارٗا﴾ إلى آخر الآيات (نوح: ١٠ ـ ١١). فاشترط لهم في مدّ الأجل وسبوغ النِّعم الاستغفار، فلمّا لم يفعلوه قطع آجالهم وبتر أعمارهم واستأصلهم بالعذاب»[1].

وقال الفخر الرازي في تفسيره: «وأمّا قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٞ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ فاعلم أنّ صريح هذه الآية يدلّ على حصول أجلين لكلّ إنسان، واختلف المفسّرون في تفسيرهما على وجوه» ثمّ يبدأ بعدّ الوجوه واستعراضها إلى أن يصل إلى السادس فيقول: «والسادس: وهو قول حكماء الإسلام إنّ لكلّ إنسان أجلين، أحدهما: الآجال الطبيعيّة، والثاني: الآجال الاختراميّة، أمّا الآجال الطبيعيّة فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً من العوارض الخارجيّة لانتهت مدّة بقائه إلى الوقت الفلاني، وأمّا الآجال الاخترامية، فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجيّة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور. وقوله ﴿مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ أي معلوم عنده أو مذكور اسمه في

---

(١) **شرح عقائد الصدوق** أو **تصحيح الاعتقاد**، الشيخ المفيد محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ) المطبوع مع: أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد أيضاً، طبعة قم (دون تاريخ): ص ٢٠٠ .

اللّوح المحفوظ»[١].

من هنا جاءت روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام لتوضيح هذه الحقيقة:

• في الكافي عن زرارة عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن قول الله عزّ وجلّ ﴿قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ قال: **هما أجلان: أجلٌ محتوم، وأجلٌ موقوف**»[٢].

• وفي تفسير العياشي عن حمران قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن قول الله: ﴿قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ فقال: **هما أجلان، أجل موقوف يصنع الله ما يشاء، وأجل محتوم**»[٣].

• وفي تفسير العياشي أيضاً عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ قال: «**الأجل غير المسمّى موقوف يقدّم منه ما شاء، وأمّا الأجل المسمّى فهو الذي ينزل ممّا يريد أن يكون في ليلة القدر إلى مثلها، قال: فذلك قول الله ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾** (يونس: ٤٩)»[٤].

---

(١) **التفسير الكبير**، الفخر الرازي (ت:٦٠٦هـ)، طهران، ط ٢، ج١٢، ص١٥٣.

(٢) **الأصول من الكافي**: باب البداء، الحديث ٤، ج١ ص١٤٧.

(٣) **تفسير العيّاشي**، من سورة الأنعام، الحديث ٧، ج١ ص٣٥٥.

(٤) المصدر نفسه، الحديث ٥.

الفرق بين الأجل المنجّز والأجل المعلّق

ممّا تقدّم يظهر أنّ القضاء الإلهي الذي جاء في قوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ علـى ضربين؛ محتوم وموقوف، كما نصّت على ذلك النصوص المتقدّمة، وتوضيح الفرق بينهما:

• إنّ القـضاء المحـتوم، هـو التقديـر الإلهـي الذي يكون مبرماً وقطعيّاً بنحو لا يردّ ولا يبدّل ولا يغيّر. لكن ينبغي أن يتنبّه أنّ ثبات هـذا الضرب من القضاء وعدم تغيّره، لا يعني أنّ الله سبحانه عاجز أن يـبدّله ويغيّـره، كـلاّ إنّمـا اقتضت حكمته الأزليّة أن تكون هذه سنّته وهذا قضاؤه.

والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها: قضى أن يكون الإنسان مختاراً في فعله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

ومنها: الانتقال من هذه النشأة إلى نشأة أخرى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ (العنكبوت: ٥٧).

ومـنها: قـوله لآدم ومن معه: ﴿ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّۖ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة: ٣٦).

ومـنها: قـوله ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ * وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ٤٢ـ ٤٣).

ومنها: أنّه ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢).

ومنها: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦).

هـذه الأقـضية وثـمّ غيـرها كثير في القرآن تحكي تقديراً إلهيّاً محـتوماً لـم يعلّـق علـى شيء إلاّ إرادته ومشيئته تعالى، من هنا لا يطاله التغيّر والتبدّل بالصدقة والدّعاء والاستغفار وغيرها.

• وأمّـا القـضاء الموقـوف، فهـو التقدير الإلهي الذي عُلّق على شـيء. على سبيل المثال قضى سبحانه بحقّ إنسان معيّن أن يموت فـي سـنّ الثلاثـين، بيدَ أنّه علّق موته على عدم دفع الصدقة وعدم صـلة الـرحم، وعلـى عـدم دعاء والديه أو دعاء الناس له لو قضى حاجـاتهم. هـذا هـو القـضاء الإلهي المعلّق على شرط، فلو تحقّق الشرط لا يموت الإنسان في ذلك العمر.

مـثال آخـر يمكـن ضربه في المرض. فالله سبحانه قضى على إنـسان أن يموت إذا مرض بمرض معيّن في إطار النظام الوجودي الذي يحكم نشأة عالم المادّة، لكن إذا عولج الإنسان فإنّه قد يكون رافعـاً للمـرض، كما أنّ الدّعاء والصدقة ونحوهما مؤثّران على تغيير هذا الضرب من القضاء الإلهي.

فـي ضـوء ما مرّ يتّضح الفارق بين القضاءين، فالأوّل حتميّ لا يتطـرّق إلـيه التغيّـر والتـبدّل أبداً، وهو مقام أمّ الكتاب. وأمّا الثاني فيتغيّـر مـن خـلال العوامل والأسباب الطبيعيّة وغيرها، ويكون فيه تأثيـر لعمـل الإنسان، فالعمل السيّئ والعمل الصالح كلاهما مؤثّران فـي مـثل هـذا التقدير الإلهي المعلّق على الشرائط والموانع. وهذه

التغيّرات والتبدّلات تجري برمّتها على نطاق لوح المحو والإثبات.

• عـن الفـضيل قـال: «سـمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول: **من الأمور أمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدّم منها ما يشاء ويمحو منها ما يشاء ويثبت منها ما يشاء، لم يطلع على ذلك أحداً**»[(١)].

• كـذلك مـا جـاء فـي حـديث آخر أنّ الإمام الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزي: «**يا سليمان إنّ من الأمور أموراً موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدّم منها ما يشاء ويؤخّر ما يشاء**»[(٢)].

• ومـن الأحاديـث النبويّة التي أوضحت بلغة عمليّة وتطبيقيّة تأثير بعض الأعمال الصالحة التي يؤتى بها كمصداق على القضاء المعلّق، ما روي عـن الحـسين بـن زيد بن علي عن جعفر بن محمّد عن أبيه قـال: قـال رسـول الله صلى الله عليه وآله: «**إنّ المرء ليصل رحمه وما بقي من عمـره إلاّ ثلاث سنين، فيمدّها الله إلى ثلاث وثلاثين سنة، وإنّ المـرء لـيقطع رحمـه وقـد بقي من عمره ثلاث وثلاثون سنة فيقـصرها الله إلـى ثـلاث سنين أو أدنى**». قال الحسين: «وكان جعفر يتلو هذه الآية: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١١٩، الحديث٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٤ ص٩٦، الحديث٢.

﴾»[١].

بـيدَ أنّ للعمل صالحاً أم طالحاً حدوده في التأثير ومنطقته التي لا يـتعدّاها، فتأثيـره يبقـى في نطاق لوح المحو والإثبات، حتّى إذا صار إلى أمّ الكتاب فلا أثر.

• عـن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام سُئل عن قـول الله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ فقال: «**إنّ ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت، فمن ذلك يرد الدّعاء القضاء، وذلك الدّعاء مكتوب عليه: الذي يردّ به القـضاء، حتّـى إذا صـار إلى أمّ الكتاب لم يغن الدّعاء فيه شيئاً**»[٢].

والحاصـل: فـإنّ التركيب الخاصّ الذي لبُنية الفرد الإنساني في هـذه النـشأة ـ وهكـذا كـلّ شـيء في عالمنا المشهود ـ مع ما في أركانـه من الاقتضاء المحدود، يقتضي أن يعمّر العمر الطبيعي الذي ربمـا حدوده مائة عام، وهذا هو المكتوب في لوح المحو والإثبات مـثلاً، غيـر أنّ لجمـيع أجـزاء الكـون ارتـباطاً وتأثيـراً في الوجود الإنساني، فربما تفاعلت الأسباب والموانع التي لا يحصيها تفاعلاً لا يحيط به، فأدّى إلى حلول أجله قبل أن ينقضي الأمد الطبيعي، وهو

---

(١) المصدر نفسه: ج٤ ص١٢١، الحديث٦٦.
(٢) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١٢١، الحديث٦٥.

المسمّى بالموت الاخترامي.

وبهـذا يـسهل تـصوّر وقوع الحاجة بحسب ما نظم الله الوجود إلى الأجل المسمّى وغير المسمّى جميعاً، وأنّ الإبهام الذي بحسب الأجـل غيـر المـسمّى لا ينافي التعيّن بحسب الأجل المسمّى، وأنّ الأجلين ربما توافقا وربما تخالفا، والواقع حينئذ هو الأجل المسمّى عنده البتّة.

البداء ولوح المحو والإثبات

في ضوء ما مرّ أصبح من السهل تبيّن المنطقة التي يحصل فيها الـزيادة والنقـصان، بل أيّ ضرب من ضروب التحوّل والتبدّل، فإنّ من العلم الإلهي ما هو علم ذاتيّ بالأشياء قبل الإيجاد، ومن الواضح أنّ هـذا الـضرب مـن العلـم لا يقـع فيه أي تغيّر وتبدّل، لأنّه عين الـذات. كما أنّ هناك العلم الفعلي الذي تقدّم أنّ له مراتب متعدّدة، ومـن مـراتبها مـا أطلـق علـيه القـرآن أنّـه الكـتاب المبين واللّوح المحفـوظ والكـتاب المكنون وغير ذلك، وهذه المرتبة أيضاً ـ كما مرّ ـ لا تحتمل التغيّر والزيادة والنقصان.

لكـن هـناك مـرتبة أخـرى من العلم الفعلي أطلق عليها القرآن لـوح المحـو والإثـبات، هي التي يقع فيها التغيّر والتبدّل، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ ذلك إنّما يتمّ في إطار ما هو موجود وثابت في أمّ الكـتاب، وبمـا لا يـشذّ عـن نطـاق السنن المكنونة التي لا تحتمل

التحويل والتبديل.

وهـذا المعنـى هـو الـذي اصـطلح علـيه أئمّة أهل البيت عليهم السلام بالبداء.

• عـن أبـي بصير وسماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له من شيء لم يعلمه أمس، فابرؤوا منه**»[(١)].

• عـن منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام: هـل يكـون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: **من قال هذا فأخزاه الله**» قلـت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: **بلى قبل أن يخلق الخلق**»[(٢)].

• عـن ابـن سـنان عـن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**إنّ الله يقـدّم مـا يـشاء ويؤخّـر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يـشاء، وعـنده أمّ الكـتاب**. وقال: **كلّ أمر يريده الله فهو في علمـه قـبل أن يضعه، وليس شيء يبدو له إلاّ وقد كان في علمه، إنّ الله لا يبدو له من جهل**»[(٣)].

والروايات في هذا الباب مستفيضة متكاثرة[(٤)]، فلا يعبأ بما نقل

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١١١، باب البداء، الحديث٣٠.

(٢) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص١٤٨، باب البداء، الحديث١١.

(٣) **بحار الأنوار**: باب٣ (البداء والنسخ) الحديث٦٣ ج٤ ص١٢١.

(٤) لملاحظة أحاديث البداء بشكل عامّ يمكن النظر إلى **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ باب البداء والنسخ ص٩٢ـ ١٢٢ حيث استقصى المجلسي سبعين

عـن بعـضهم أنّـه خبـر واحد، وهي واضحة الدلالة في نفيها البداء بالمعنى الباطل الممتنع عقلاً ونقلاً، أي علمه ثانياً بما كان جاهلاً به أوّلاً، ولازمـه تغيّر علمه في ذاته كما ربما يتّفق فينا، تعالى الله عمّا يقـول الجاهلـون، بل له معنى آخر في القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام.

توضـيحه: الـبداء مـن الأوصـاف التـي ربمـا تتّصف به أفعالنا الاختياريّة من حيث صدورها عنّا بالعلم والاختيار، فإنّا لا نريد شيئاً مـن أفعالـنا الاختياريّة إلاّ بمصلحة داعية إلى ذلك تعلّق بها علمنا، وربمـا تعلّق العلم بمصلحة فقَصَدنا الفعل، ثمّ تعلّق العلم بمصلحة أخرى توجب خلاف الأولى، فحينئذ نريد خلاف ما كنّا نريده قبلُ، وهـو الـذي نقول: بدا لنا أن نفعل كذا، أي ظهر لنا بعدما كان خفيّاً عنّا كذا.

فالـبداء ظهـور مـا كـان خفيّاً من الفعل لظهور ما كان خفيّاً من العلم بالمصلحة.

ثـمّ توسّع في الاستعمال فأطلقنا البداء على ظهور كلّ فعل كان الظاهـر خلافه، فيقال بدا له أن يفعل كذا، أي ظهر من فعله ما كان الظاهر منه خلافه.

خبراً من مصادر متعدّدة. كذا **أصول الكافي** ج١ باب البداء ص١٤٦ حيث أورد خمسة عشر حديثاً.

ثمّ إنّ وجود كلّ موجود من الموجودات الخارجيّة له نسبة إلى مجمـوع علّـته الـتامّة التـي يـستحيل معها عدم الشيء، وعند ذلك يجـب وجوده بالضرورة، وله نسبة إلى مقتضيه الذي يحتاج الشيء إلـيه فـي صدوره منه إلى شرط، وعدم مانع، فإذا وجدت الشرائط وعـدمت الموانـع تمّـت العلّة التامّة ووجب وجود الشيء، وإذا لم يوجد الشرط ووجد مانع لم يؤثّر المقتضي أثره وكان التأثير للمانع، وحينـئذ يـصدق الـبداء، فـإنّ هـذا الحـادث إذا نسب وجوده إلى مقتـضيه الذي كان يظهر بوجوده خلاف هذا الحادث كان موجوداً، ظهر من علّته خلاف ما كان يظهر منها.

ومن المعلوم أنّ علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما فـي نفس الأمر من وجودها، فله تعالى علم بالأشياء من جهة عللها التامّة، وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلاً، وله علم بالأشياء من جهة مقتـضياتها التـي هـي موقـوفة التأثيـر علـى وجـود الشرائط وفقد الموانـع، وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شـرط أو وجـود مانع، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾.

فلسفة البداء

سـجّلت النـصوص الـروائية عـن أئمّـة أهل البيت عليهم السلام عناية خاصّة للإيمان بهذه الموضوعة العقديّة في المعارف القرآنية.

• عـن زرارة عـن أحـدهماعليهما السلام: «**مـا عُـبد الله بـشيء مـثل البداء**»[١].

• عن هشام بن سالم عن أبي **عبد الله** الصادقعليه السلام: «**ما عُظم الله عزّ وجلّ بمثل البداء**»[٢].

• عـن مالـك الجهنـي قـال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقـول: **لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه**»[٣].

• عـن مرازم بن حكيم قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقـول: **مـا تنـبّأ نبيّ قطّ، حتّى يقرّ لله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبوديّة والطاعة**»[٤].

• عـن الـريان بـن الـصلت قال: سمعت الرضاعليه السلام يقول: «**ما بعث الله نبيّاً قطّ إلاّ بتحريم الخمر، وأن يقرّ لله بالبداء**»[٥].

مـن هـنا قـد يتـساءل عن الفوائد المترتّبة على الإيمان بالبداء، وطبيعة الفلسفة الكائنة وراء هذا التركيز الكبير عليه في السنّة؟

فـي الواقـع يمكن الإشارة إلى أمرين قد يساهمان في الكشف

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١٠٧ .

(٢) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١٠٧، **الأصول من الكافي**: ج١ ص١٤٦.

(٣) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص١٤٨.

(٤) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٨.

(٥) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٨.

عن أهمّية هذه المفردة العقديّة في منظومة المعارف القرآنية.

١. إثبات القدرة المطلقة لله سبحانه

في البدء لابدّ من الإشارة إلى أنّ البداء والنسخ يتقاربان في كثير من العناصر المكوّنة لهما، وإن كانا يفترقان أيضاً في أمور أخرى.

قال السيّد الداماد صاحب القبسات: «البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفيّة نسخ، فهو في الأمر التكويني والمكوّنات الزمانية بداء. فالنسخ كأنّه بداء تشريعيّ، والبداء كأنّه نسخ تكوينيّ.

ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة إلى جناب القدس الحقّ، والمفارقات المحضة من ملائكته القدسيّة، وفي متن الدهر الذي هو ظرف مطلق الحصول القارّ والثبات الباتّ ووعاء عالم الوجود كلّه، وإنّما البداء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو أفق التقضّي والتجدّد، وظرف التدريج والتعاقب، وبالنسبة إلى الكائنات الزمانية، ومَن في عالم الزمان والمكان وإقليم المادّة والطبيعة.

وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه من وعاء الواقع، فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ، انبتات استمرار الأمر التكويني، وانتهاء اتّصال الإفاضة، ومرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت

الإفاضــة، لا أنّــه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حدّ حصوله»[1].

تأسيــساً علــى ذلك كان هناك منحىً في العقيدة والفكر يذهب إلــى تــضييق القــدرة الإلهــيّة المطلقــة في المجالين معاً، وقد نسب القــرآن الكــريم هذا الضرب من الفكر إلى اليهود، حيث إنّهم آمنوا بعــدم جواز النسخ في الأحكام الدينيّة، ولذا لم يقبلوا بنسخ التوراة، بدعوى أنّ الآية إذا كانت من عند الله تعالى، كانت حافظة لمصلحة مــن المصالح الحقيقيّة، لا يحفظها شيء دونها، فلو زالت الآية ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ**﴾ فاتــت المــصلحة ولن يقوم مقامها شيء يحفظ به تلك المصلحة، ويستدرك به ما فات منها من فائدة الخلقة ومصلحة العباد.

ولــيس شأنه تعالى كشأن عباده ولا علمه كعلمهم، بحيث يتغيّر بتغيّر العوامل الخارجيّة، فيتعلّق يوماً علمه بمصلحة فيحكم بحكم، ثمّ يتغيّر علمه غداً ويتعلّق بمصلحة أخرى فاتت عنه بالأمس فيتغيّر الحكــم، ويقــضي ببطلان ما حكم سابقاً، وإتيان آخر لاحقاً، فيشرع كــلّ يــوم حكــم وشــريعة، ويظهــر لون بعد لون، كما هو شأن غير المحيطين بجهات الصلاح في الأشياء، فكانت أحكامهم تتغيّر بتغيّر العلوم بالمصالح والمفاسد، زيادةً ونقيصة وحدوثاً وبقاءً.

---

(١) نقلاً عن **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١٢٦ .

وكذلك آمنوا بعدم إمكان البداء في الأمور التكوينيّة بدعوى: أنّ القـدرة وإن كانـت مطلقـة إلاّ أنّ تحقّـق الإيجـاد وفعلـيّة الوجـود يـستحيل معـه التغيّر، فإنّ الشيء لا يتغيّر عمّا وقع عليه بالضرورة، وهـذا مـثل الإنـسان في فعله الاختياري، فإنّ الفعل اختياريّ ما لم يصدر عنه، فإذا صدر كان ضروريّ الثبوت غير اختياريّ له.

ومـن الواضح أنّ مرجع هذا الوجه ـ كسابقه ـ إلى نفي إطلاق الملكـيّة وعدم جواز بعض التصرّفات ـ بعد خروج الزمام ـ ببعض آخر.

وهـذا مـا وقفـت عنده الآيات والروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ﴾ (المائدة: ٦٤). واليد كناية عن القدرة ـ كما سيتّضح لاحقاً ـ.

• عـن الإمـام الـصادق عليه السلام أنّـه قال في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾: «**لـم يعنوا أنّه هكذا، ولكنّهم قد قالوا قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص**»[1].

• «قـال الإمـام الرضـا عليه السلام لسليمان المروزي: **ما أنكرت من البداء يا سليمان، والله عزّ وجلّ يقول:** ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٖ وَلَا يُنقَصُ مِنۡ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ﴾ (فاطر: ١١).

ثـمّ الـتفت الإمـام عليه السلام بعـد حوار في هذا المجال إلى سليمان

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج١ ص٤٨٦ .

فقال له: **أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب.** قال: أعوذ بالله من ذلك، وما قالت اليهود؟ قال عليه السلام: **قالت اليهود:** ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ **يعنون أنّ الله قد فرغ من الأمر، فليس يحدث شيئاً**»[1].

وقد عالج القرآن هذه المدّعيات:

• تارةً من خلال قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ واليد وإن ذكروا لها معاني مختلفة في اللغة غير الجارحة، كالقدرة والقوّة والملك والنعمة وغير ذلك، لكن الحقّ ـ كما في المفردات ـ أنّ اللفظة موضوعة في الأصل للجارحة. لكن بناءً على القاعدة ـ التي مرّ ذكرها من وحدة المفهوم وتعدّد المصداق ـ يكون المراد من اليد ـ بقرينة المقام الذي ليس كمثله شيء ـ هي القدرة. وإنّما قيل «يداه» بصيغة التثنية مع كون اليهود إنّما أتوا في قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ بصيغة الإفراد، ليدلّ على كمال القدرة، كما ربما يستفاد من نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ (ص: ٧٥) لما فيه من الإشعار أو الدلالة على إعمال كمال القدرة.

• وأُخرى من خلال قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ * أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص٩٥ .

﴿نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٠٦ ـ ١٠٧).

فأشار سبحانه إلى الجواب عن الدعوى الأولى بقوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ أي فلا يعجز عن إقامة ما هو خير من الفائت أو إقامة ما هو مثل الفائت مقامه. فمثلاً إذا توفّي نبيّ وبُعث نبيّ آخر، وهما آيتان من آيات الله تعالى، أحدهما ناسخ للآخر، كان ذلك جرياً على ما يقتضيه ناموس الطبيعة من الحياة والموت والرزق والأجل، وما يقتضيه اختلاف مصالح العباد بحسب اختلاف الأعصار وتكامل الأفراد من الإنسان، وإذا نسخ حكم دينيّ بحكم دينيّ آخر كان الجميع مشتملاً على مصلحة الدِّين، وكلّ من الحكمين أكثر انطباقاً على مصلحة الوقت، وأصلح لحال المؤمنين، كحكم العفو في أوّل الدعوة وليس للمسلمين بعد عُدّة، وحكم الجهاد بعد ذلك حينما قوي الإسلام وأعدّ فيهم ما استطاعوا من قوّة، وركز الرعب في قلوب المشركين والكفّار.

وأشار إلى الجواب عن الدعوى الثانية بقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ أي أنّ ملك السماوات والأرض لله سبحانه، فله أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء، وليس لغيره شيء من الملك حتّى يوجب ذلك انسداد باب من أبواب تصرّفه سبحانه، أو يكون مانعاً دون تصرّف من تصرّفاته.

فـلا يملـك شيء شيئاً لا ابتداءً ولا بتمليكه تعالى، فإنّ التمليك الـذي يملّكـه غيره ليس كتمليك بعضنا بعضاً شيئاً بنحو يبطل ملك الأوّل ويحـصل ملك الثاني، بل هو مالك في عين ما يملّك غيره ما يملـك، فـإذا نظـرنا إلى حقيقة الأمر، كان الملك المطلق والتصرّف المطلـق له وحده، وإذا نظرنا إلى ما ملّكنا بملكه من دون استقلال كان هو الولي لنا، وإذا نظرنا إلى ما تفضّل علينا من ظاهر الاستقلال ـ وهو في الحقيقة فقر في صورة الغنى وتبعية في صورة الاستقلال ـ لم يمكن لنا أيضاً أن ندبّر أمورنا من دون إعانته ونصره، كان هو النصير لنا.

ببـيان آخر: فإنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ مـشتمل علـى أمرين كالمتمّمين للجواب؛ أي وإن لم تنظـروا إلـى ملكـه المطلـق، بـل نظـرتم إلى ما عندكم من الملك الموهـوب، فحيث كان ملكاً موهوباً من غير انفصال واستقلال فهو وحـده ولـيّكم، فلـه أن يتـصرّف فـيكم وفي ما عندكم ما شاء من التـصرّف. وإن لم تنظروا إلى عدم استقلالكم في الملك، بل نظرتم إلـى ظاهر ما عندكم من القدرة والملك والاستقلال لا تتمّ وحدها، ولا تجعـل مقاصـدكم مطـيعة لكـم خاضـعة لقـصودكم وإرادتكم وحدها، بل لابدّ معها من إعانة الله ونصره، فهو النصير لكم، فله أن يتـصرّف من هذا الطريق، فله سبحانه التصرّف في أمركم من أيّ سبيل

سلكتم.

بهذا نتتهي إلى أنّ القرآن والسنّة تعضدهما ضرورة العقل، على أنّ إثبات البداء هو إثبات للقدرة الإلهيّة المطلقة، ومن ثمّ فإنّ القوانين والسنن والقضاء الذي قضاه، تشريعيّاً كان أم تكوينيّاً، ليست حاكمة عليه سبحانه لأنّه عزّ اسمه ليس سبباً في عرض الأسباب، وعلّة في صفّ العلل المادّية والقوى الفعّالة في الطبيعة، بل هو الذي أحاط بكلّ شيء، وخلق كلّ شيء بسبب، فساقَهُ وقادهُ إلى مسبّبه، وأعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى، ولا يحيط بخلقه ومسبّبه غيره.

وكيف يعقل أن يكون فعله تعالى يجبره على مؤدّى نفسه ويغلبه في ذاته، وهو سبحانه القاهر الغالب، فكيف يغلبه ما ينتهي إليه من كلّ جهة ويفتقر إليه في عينه وأثره. فمن المحال أن تكون الحقائق التي إنّما وجدت أحكامها وآثارها به تعالى، حاكمة عليه مقتضية فيه بالحكم والاقتضاء اللّذين هو المبقي لهما القاهر الغالب عليهما.

٢. الأثر التربوي للإيمان بالبداء

لو هيمن على الإنسان نمط من الاعتقاد يفيد بأنّ ما جرى به قلم التقدير أمرٌ لا مردَّ له، وهو كائن لا محالة دون استثناء، لسقط الإنسان في هوّة اليأس وضُربت عليه حالة من الإحباط والقنوط، فعلامَ يلجأ إلى الدّعاء والأمر قد فُرغ منه ؟

لا ريــب أنّ الإيمان بالبداء يفتح أمام الإنسان نافذة أمل بإمكان الــتحكّم بالمــصير عبــر العمل الإرادي، ويضيء أمامه مجرى الحياة بإشــراقة تــبعث فــي قلوب المؤمنين الرجاء بالله دائماً وأبداً، فيحثّه ذلــك علــى الــدعاء والصدقات وضروب البرّ وفنون الطاعات، ممّا يوثّق علاقته بخالقه سبحانه، ويضع أمامه فرصاً مفتوحة على الدوام لتعديل المصير.

قــال الــسيّد الخوئــي ﷺ فــي رسالته عن البداء: «والقول بالبداء يوجب انقطاع العبد إلى الله، وطلبه إجابة دعائه منه، وكفاية مهمّاته وتوفــيقه للطاعة وإبعاده عن المعصية. فإنّ إنكار البداء والالتزام بأنّ مــا جــرى بــه قلــم التقدير كائن لا محالة دون استثناء، يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه، فإنّ ما يطلبه العبد من ربّه إن كــان قــد جــرى قلــم التقدير بإنفاذه فهو كائن لا محالة، ولا حاجة للــدّعاء والتوسّــل، وإن كان قد جرى بخلافه لم يقع أبداً ولم ينفعه الدّعاء والتضرّع.

وإذا يــئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرّع لخالقه، حيث لا فائــدة فــي ذلــك، وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي وردت عــن المعــصومين عليهم السلام أنّها تزيد في العمر أو الرزق أو غير ذلك ممّا يطلبه العبد.

وهذا هو سرّ ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام من

الاهتمام بشأن البداء»[١].

بل يمكن القول إنّ الدعاء يكتسب معقوليّته بالنسبة إلى الإنسان انطلاقـاً من البداء والإقرار بتعدّد التقدير الإلهي، ومن ثمّ دور الفعل الإنساني في تغيير المصير.

• عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**ادعُ الله عزّ وجلّ ولا تقل إنّ الأمر قد فُرغ منه**»[٢].

• كـذلك عـنه عليه السلام: «**إنّ الـدعاء يـردّ القضاء، ينقضه كما ينقض السلك وقد أُبرم إبراماً**»[٣].

• عـن عمـر بـن يزيد قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: **إنّ الدعاء يردّ ما قد قدّر وما لم يقدّر**. قلت: وما قد قدّر قد عرفته، فما لم يقدّر؟ قال: **حتّى لا يكون**»[٤].

• عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي: **ألا أدلّك على شيء لم يستثن فيه رسول الله** صلى الله عليه وآله؟ قلت: بلى، قال: **الدّعاء يردّ القضاء وقد أُبرم إبراماً**، وضمّ أصابعه»[٥].

• عـن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: «**عليكم بالدعاء، فإنّ**

---

(١) **رسالتان في البداء**: ص٤٣. **التوحيد** للصدوق، مصدر سابق: ج١ ص٣٤٤.

(٢) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج٢ ص٤٦٧.

(٣) المصدر نفسه: ج٢ ص٤٦٩.

(٤) المصدر نفسه: ج٢، ص٤٦٧، الحديث ٢.

(٥) المصدر نفسه: ج٢ ص٤٧٠، الحديث ٦.

الـدّعاء لله والطلـب إلى الله يردّ البلاء، وقد قدّر وقضي ولم يبق إلاّ إمضاؤه، فإذا دُعي الله عزّ وجلّ وسُئل صرف البلاء صرفة»[(١)].

تكتـسب هـذه النصوص الكريمة الحاثّة على الدّعاء دلالتها في ضـوء مفهوم البداء والقضاء المعلّق، وإلاّ لو كان الأمر يأتي تبعاً لما جرى به قلم التقدير دون استثناء، لما كان ثمّ معنىً لهذه النصوص، ولصار الإنسان عرضة لليأس والقنوط.

وعلـى هذا يتّضح أنّ إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأنّ الله غيـر قـادر علـى أن يغيّر ما جرى به قلم التقدير، تعالى الله عن ذلـك علـوّاً كبيـراً، فـإنّ كـلا القولين يؤيس العبد من إجابة دعائه، وذلك يوجب عدم توجّهه في طلباته إلى ربّه.

علـى أنّ المـسألة لا تقتصر على التراث المرويّ عن أئمّة أهل البـيت عليهم السلام وحـده، بـل تـتخطّاه إلـى أحاديث الفريق الآخر التي تسجّل التقاءً في التأكيد على المضمون ذاته. عن ابن عمر عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**الـدّعاء يـنفع ممّا نزل وممّا لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء»**[(٢)].

غنـيٌّ عـن القـول أنّ التأثيـر علـى التقدير أو القضاء المعلّق لا يقتـصر علـى الـدّعاء وحـده، بـل يمتدّ ليشمل ضروب البرّ وفعل

(١) **الأصول من الكافي**: ج٢ ص٤٧٠، الحديث ٨.

(٢) **المستدرك على الصحيحين**، الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ) دار المعرفة، لبنان، ج١ص٤٩٣.

الطاعات، ممّا أشارت أحاديث الفريقين إلى مصاديق له.

• فعن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «**أفضل ما توسّل به المتوسّلون الإيمان بالله، وصدقة السرّ؛ فإنّها تذهب الخطيئة وتطفئ غضب الربّ، وصنائع المعروف؛ فإنّها تدفع ميتة السوء، وتقي مصارع الهوان**»[1].

• وفي حديث آخر: «**صلة الرحم تزكيّ الأعمال، وتنميّ الأموال، وتدفع البلوى، وتيسّر الحساب، وتنسئ الأجل**»[2].

هل يختصّ البداء بمدرسة أهل البيت عليهم السلام؟

البداء بالمعنى الذي لا يعني تغييراً في العلم الذاتي له سبحانه لا يختصّ بمدرسة أهل البيت عليهم السلام وحدهم، فأحاديث الفريق الآخر مشحونة بروايات نبويّة تشير إلى الآجال المعلّقة وتأثير العمل في تغيير المصير فيها؛ منها:

• ما أخرجه ابن مردويه وابن عساكر عن عليّ عليه السلام أنّه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن قوله سبحانه: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ فقال له: «**لأقرنّ عينيك بتفسيرها، ولأقرنّ عين أمّتي بعدي**

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٧٤، ص٣٩٨، الباب ١٥، الحديث٢١.

(٢) **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تأليف خاتمة المحدثين الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت: ١٣٢٠هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ج١٥، ص٢٣٧، الباب ١١، الحديث ١٤، برقم ١٨١٠٩.

بتفسيرها، الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء»[١].

• وعنه أيضاً عن ابن عبّاس قال: «**لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدّعاء ما يشاء من القدر»**[٢].

• عن ثوبان عن النبيّ ﷺ قال: «**لا يرد القدر إلاّ الدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ، وإنّ الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه»**[٣].

• عن ابن عمر عن النبيّ ﷺ قال: «**الدّعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل، فعليكم بها والله بالدّعاء»**[٤].

• بل ورد لفظ البداء في كتبهم، حيث أطلق النبيّ ﷺ اللّفظ في حديث الأقرع والأبرص والأعمى فيما رووه عنه: «**بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم»**[٥].

في ضوء هذا الاشتراك المعنوي ـ بل حتّى اللّفظي كما في حديث الأقرع والأبرص والأعمى ـ تتبيّن دقّة الملاحظة التي أبداها

---

(١) **الدر المنثور**، مصدر سابق: ج٤ ص٦٦١ .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٦ .

(٤) **المستدرك**، مصدر سابق: ج١ ص٤٩٣.

(٥) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٦.

علمـاء مدرسـة أهل البيت عليهم السلام وباحثوهم منذ القدم، من أنّ النزاع حـيال الـبداء لفظـيّ، وإلاّ فالنـصوص الـروائية مـن الطرفين تؤكّد ضـربين من الأجل، كما هي مستفيضة في الكشف عن تأثير العمل في تغيير المصير.

• قـال الـشيخ المفـيد فـي «أوائل المقالات» عندما بلغ مبحث الـبداء: «ولـيس بينـي وبـين كافّة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم في اللّفظ دون ما سواه»[1].

• قال المجلسي: «اعلم أنّ البداء ممّا ظُنّ أنّ الإماميّة قد تفرّدت بـه، وقـد شَنّع عليهم بذلك كثير من المخالفين، والأخبار في ثبوتها كثيرة مستفيضة من الجانبين كما عرفت»[2].

• ومن المعاصرين كرّر الملاحظة ذاتها الطباطبائي في «الميزان» عـندما كتب: «والذي أحسب أنّ النزاع في ثبوت البداء ـ كما يظهر مـن أحاديث أهل البيت عليهم السلام، ونفيه كما يظهر من غيرهم ـ لفظيّ. ومـن الدلـيل علـى كون النزاع لفظيّاً استدلالهم على نفي البداء عنه تعالـى، بأنّـه يـستلزم التغيّـر فـي علمـه، مع أنّ هذا هو لازم البداء بالمعنـى الـذي يفسّر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذي يفسّره به

---

(١) **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، تأليف فخر الشيعة أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ)، طبعة واعظ جرداني، قم: ص٩٢ .

(٢) **بحارالأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١٢٢.

الأخبار فيه تعالى»[1].

فما تثبته أخبار أئمّة أهل البيت عليهم السلام من البداء، لا ينفيه الفريق الآخر، وما ينفيه الآخرون، لا يثبته مدرسة أهل البيت عليهم السلام، بل وجدنا إصرار النصوص الروائيّة الواردة عنهم عليهم السلام، لتوضيح الالتباس ودرء الشبهة واستئصال سوء الفهم من الجذور.

مع ذلك كلّه لم يسلم أتباع أهل البيت عليهم السلام من الغائلة والتُّهم تُكال لهم دون تمحيص وعلم، منذ الصدر الأوّل حتّى الآن، من دون أن يكلّف المشنّعون أنفسهم عناء الفهم والإصغاء إلى الدليل. ولا غرابة أن يقتفي الخلف أثر السلف ما دام الأمر يتعلّق بالشيعة، ذلك أنّ كلّ شيء تطوّر إلاّ الكتابة عن الشيعة، ولكلّ بداية نهاية إلاّ الافتراء على الشيعة، ولكلّ حكم مصدره ودليله إلاّ الأحكام على الشيعة ـ كما يقول بحقٍّ ـ المرحوم الشيخ محمّد جواد مغنية.

ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم: ج١١، ص٣٨٢.

الفهرس

(٣)

التوحيد

أساس جميع المعارف القرآنيّة

آية الله العلاّمة

السيد كمال الحيدري

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾

(المائدة: ٧٣)

تمهيد

قـال الله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود: ١).

المقابلـة بـين الإحكـام والتفـصيل ـ الذي هو إيجاد الفصل بين أجـزاء الشيء المتّصل بعضها ببعض، والتفرقة بين الأمور المندمجة كـلّ منها في آخر ـ تدلّ على أنّ المراد بالإحكام ربط بعض الشيء ببعـضه الآخـر، وإرجـاع طـرف مـنه إلـى طرف آخر بحيث يعود الجميع شيئاً واحداً بسيطاً غير ذي أجزاء وأبعاض.

ومـن المعلوم أنّ الكتاب إذا اتّصف بالإحكام والتفصيل ـ بهذا المعنـى الـذي مرّ ـ فإنّما يتّصف بهما من جهة ما يشتمل عليه من المعنـى والمـضمون، لا مـن جهـة ألفاظـه أو غيـر ذلك، وأنّ حال المعانـي فـي الإحكـام والتفـصيل والاتّحـاد والاخـتلاف غير حال الأعـيان. فالمعانـي المتكثّـرة إذا رجعـتْ إلى معنى واحد كان هذا الواحد هو الأصل المحفوظ في الجميع، وهو بعينه ـ على إجماله ـ هـذه التفاصيل، وهي بعينها على تفاصيلها ذاك الإجمال، وهذا كلّه ظاهر لا ريب فيه.

وعلـى هـذا فكـون آيات الكتاب محكمة أوّلاً، ثمّ مفصّلة ثانياً، معـناه أنّ الآيات الكريمة القرآنية ـ على اختلاف مضامينها وتشتّت

مقاصـدها وأغراضـها ـ ترجع إلى معنىً واحد بسيط وغرض فارد أصـليّ لا تكثّـر فـيه ولا تـشتّت، بحـيث لا تـروم آيـة من الآيات الكـريمة مقـصداً مـن المقاصـد ولا ترمي إلى هدف، إلاّ والغرض الأصلي هو الروح الساري في جثمانه والحقيقة المطلوبة منه.

فلا غرض لهذا الكتاب الكريم، على تشتّت آياته وتفرّق أبعاضه، إلاّ غـرض واحـد متوحّد، إذا فصّل كان في مورد أصلاً دينيّاً، وفي آخـر أمـراً خُلُقـياً، وفـي ثالث حكماً شرعيّاً، وهكذا كلّما تنزّل من الأصـول إلـى الفـروع ومن الفروع إلى فروع الفروع، لم يخرج من معناه الواحد المحفوظ، ولا يخطئ غرضه.

فهـذا الأصل الواحد بتركّبه يصير كلّ واحد، من أجزاء تفاصيل العقائـد والأخـلاق والأعمـال. وهـي بتجلّيها وإرجاعها إلى الروح الساري فيها الحاكم على أجسادها، تعود إلى ذلك الأصل الواحد.

فتوحـيده تعالـى بمـا يلـيق بساحة عزّه وكبريائه مثلاً في مقام الاعـتقاد هـو إثـبات أسـمائه الحـسنى وصـفاته العلـيا، وفي مقام الأخـلاق هـو الـتخلّق بـالأخلاق الكـريمة مـن الرضـا والتـسليم والـشجاعة والعفّـة والـسخاء ونحـو ذلك، والاجتناب عن الصفات الـرذيلة، وفـي مقـام الأعمـال والأفعـال الإتـيان بالأعمال الصالحة والورع عن محارم الله، وإن شئت فقل: إنّ التوحيد الخالص يوجب فـي كـلّ مـن مـراتب العقائـد والأخلاق والأعمال ما يبيّنه الكتاب الإلهـي مـن ذلك، كما أنّ كلاًّ من هذه المراتب وكذلك أجزاؤها لا

تتمّ دون التوحيد الخالص.

والحاصل أنّ الآية في مقام بيان أنّ جميع معارف الدِّين المختلفة ـ من أصول المعارف الإلهيّة، والأخلاق الكريمة الإنسانيّة، والأحكام الشرعيّة الراجعة إلى كليّات العبادات والمعاملات والسياسات والولايات، ثمّ وصف عامّة الخليقة كالعرش والكرسي واللّوح والقلم والسماء والأرض والملائكة والجنّ والشياطين والنبات والحيوان والإنسان، ووصف بدء الخليقة وما ستعود إليه من الفناء والرجوع إلى الله سبحانه، وهو يوم البعث بما يتقدّمه من عالم القبر وهو البرزخ، ثمّ القيام لربّ العالمين، والحشر والجمع والسؤال والحساب والوزن وشهادة الأشهاد، ثمّ فصل القضاء، ثمّ الجنّة أو النار بما فيهما من الدرجات والدركات، ثمّ وصف الرابطة بين خلقة الإنسان وبين عمله، وما بين عمله وما يستتبعه من سعادة أو شقاوة، ونعمة أو نقمة، ودرجة أو دَرَكة، وما يتعلّق من الوعد والوعيد والإنذار والتبشير بالموعظة والمجادلة الحسنة والحكمة، تعتمد على حقيقة واحدة هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس الذي بُني عليه بنيان الدِّين وهو توحيده تعالى توحيدَ الإسلام. وهذا ما يشاهد ـ بنحو واضح ـ من ارتباط جميع أجزاء هذا الدِّين ارتباطاً يؤدّي إلى الوحدة التامّة بينها، بمعنى أنّ روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب إليها هذا الدِّين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلّف بها المجتمع.

فجمـيع أجـزاء الـدِّين الإسـلامي ترجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحـيد بالتـركيب يصير هو الأخلاق والأعمال، فلو نزل ـ نزولاً علـى نحـو التجلّـي ـ لكان هي، ولو صعدت ـ صعوداً لا على نحو التجافـي ـ لكانـت هـو. ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾ (فاطـر: ١٠). وبهـذا يتّـضح معنـى كلام الإمام الصادق عليه السلام: «**القرآن كلّه تقريع وباطنه تقريب**»[1].

فـإنّ المـراد مـن «التقريع» ـ بالنظر إلى مقابلته بالتقريب ـ لازم معـناه، وهو التبعيد المقابل للتقريب، والقرآن كلّه معارف وحقائق، فظاهـره تبعـيد الحقائق بعضها من بعض وتفصيل أجزائها، وباطنه تقريب البعض من البعض وإحكامها وتوحيدها.

ويعـود محصل مراده عليه السلام أنّ القرآن بحسب ظاهره يعطي حقائـق من المعارف مختلفة، بعضها بائنٌ منفصل من بعض، لكنّها علـى كثـرتها وبينونتها وابتعاد بعضها من بعض ـ بحسب الباطن ـ يقتـرب بعـضها من بعض، وتستلئم شتّى معانيها حتّى تتّحد حقيقة واحـدة كالروح الساري في الجميع، وليست إلاّ حقيقة التوحيد: ﴿ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ الآية.

---

(١) **معاني الأخبار** للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (المتوفي سنة ٣٨١) عني بتصحيحه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٩٨٢م: ص٢٣٢.

الوحدة العددية والوحدة الحقّة

في القرآن وحديث علي أمير المؤمنين

تمهيد

مقدّمة تاريخيّة

القول بأنّ للعالم صانعاً ثمّ القول بأنّه واحد، من أقدم المسائل الدائرة بين المفكّرين فلاسفة ومتكلّمين وغيرهم، هداهم إلى ذلك فطرتهم المركوزة فيهم ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠)، حتّى أنّ الوثنيّة المبنيّة على الشرك ، إذا أمعنّا في حقيقة معناها وجدناها تقوم على أساس توحيد الصانع ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (لقمان: ٢٥)، وإثبات شفعاء عنده ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ (الزمر: ٣) وإن انحرفتْ بعدُ عن مجراها، وآلَ أمرها إلى إعطاء الاستقلال والأصالة لآلهة دون الله.

والفطرة الداعية إلى توحيد الإله وإن كانت تدعو إلى إله واحد غير محدود العظمة والكبرياء ذاتاً وصفةً ـ على ما سيأتي بيانه لاحقاً ـ غير أنّ أُلفة الإنسان وأُنسه في ظرف حياته بالآحاد العدديّة من جانب، وبلاء المليّين بالوثنيّين والثنويّين وغيرهم لنفي تعدّد الآلهة من جانب آخر، سجّل عدديّة الوحدة وجعل حكم الفطرة المذكورة كالمغفول عنه.

ولـذلك تـرى المأثـور مـن كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديمـة واليونان والاسكندرية وغيرهم ممّن بعدهم، يعطي الوحدة العدديّـة، حتّـى صـرّح بها مثل الرئيس أبي علي بن سينا في كتاب الشفاء، وعلى هذا المجرى يجري كلام غيره ممّن بعده إلى حدود الألف من الهجرة النبويّة.

وأمّـا أهـل الكـلام من الباحثين، فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطـي أزيـد مـن الـوحدة العدديّـة أيضاً في عين أنّ هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامّة.

فهذا ما يتحصّل من كلمات أهل البحث في هذه المسألة.

اختلاف مراتب الناس في فهم التوحيد

لا يـرتاب الـباحث المـتعمّق فـي المعـارف الإلهـيّة أنّ مـسألة التوحـيد مـن أبعدها غوراً وأصعبها تصوّراً وإدراكاً، وأعضلها حلاًّ؛ لارتفـاع كعـبها عـن المـسائل التي تتناولها الأفهام العامّة، والقضايا المتداولة التي تألفها النفوس وتعرفها القلوب.

ومـا هـذا شأنه تختلف العقول في إدراكه والتصديق به؛ للتنوّع الفكـري الـذي فُطر عليه الإنسان من اختلاف أفراده من جهة البنية الجـسميّة وإداء ذلـك إلـى اختلاف أعضاء الإدراك في أعمالها، ثمّ تأثيرها في الفهم والتعقّل من حيث الحدّة والبلادة والجودة والرداءة والاستقامة والانحراف.

فهذا كلّه ممّا لا شكّ فيه، وقد قرّر القرآن هذا الاختلاف في موارد من آياته الكريمة، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (الزمر: ٩)، وقوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ (النجم: ٣٠)، وقوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (النساء: ٧٨).

ومن أظهر مصاديق هذا الاختلاف الفهمي اختلاف أفهام الناس في تلقّي معنى توحّده تعالى لما في أفهامهم من الاختلاف العظيم والنوسان الوسيع في تقرير مسألة وجوده تعالى، على ما بينهم من الاتّفاق في ما تعطيه الفطرة الإنسانيّة بإلهامها الخفيّ وإشارتها الدقيقة.

فقد بلغ فهم آحاد من الإنسان في ذلك أن جعل الأوثان المتّخذة والأصنام المصنوعة من الخشب والحجارة حتّى من نحو الأقط والطينة المعمولة من أبوال الغنم شركاء لله وقرناء له، تُعبد كما يُعبد وتُسأل كما يُسأل ويُخضع لها كما يُخضع له، ولم يلبث هذا الإنسان دون أن غلّب هذه الأصنام عليه تعالى بزعمه، وأقبل عليها وتركه، وأمّرها على حوائجه وعزله.

فهذا الإنسان قصارى ما يراه من الوجود له تعالى هو مثل ما يراه لآلهته التي خلقها بيده، أو خلقها إنسان مثله بيده، ولذلك كانوا

يثبـتون لـه تعالى من صفة الوحدة مثل ما يصفون به كلّ واحد من أصنامهم، وهي الوحدة العدديّة التي تتألّف منها الأعداد، قال تعالى: ﴿وَعَجِبُوٓاْ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٞ مِّنۡهُمۡۖ وَقَالَ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٞ كَذَّابٌ * أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهٗا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ﴾ (ص: ٤ ـ ٥).

فهـؤلاء كانـوا يـتلقّون الدعـوة القـرآنية إلى التوحيد دعوةً إلى القـول بالـوحدة العدديّـة التي تقابل الكثرة العدديّة كقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (البقـرة: ١٦٣) وقــوله: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ (غافـر: ٦٥) وغيـر ذلـك مـن الآيـات الداعـية إلى رفض الآلهة الكثيرة وتوجيه الوجه لله الواحد، وقـوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ﴾ (العنكـبوت: ٤٦)، وغير ذلك مـن الآيـات الداعية إلى رفض التفرّق في العبادة للإله، حيث كانت كـلّ أمّـة أو طائفـة أو قبـيلة تـتّخذ إلهاً تختصّ به ولا تخضع لإله الآخرين.

التوحيد في القرآن

قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ (المائدة: ٧٣). هذا المقطع من الآية ردّ منه تعالى لقول النصارى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ بأنّ الله سبحانه لا يقبل بذاته المتعالية الكثرةَ بوجهٍ من الوجوه، فهو تعالى في ذاته واحد، وإذا اتّصفَ بصفاته الكريمة وأسمائه الحسنى، لم يزد على ذاته الواحدة شيئاً، ولا الصفة إذا أُضيفت إلى الصفة أورثت كثرةً وتعدّداً، فهو تعالى أحديّ الذات لا ينقسم لا في خارج ولا في وهم ولا في عقل.

فليس الله سبحانه بحيث يتجزّأ في ذاته إلى شيء وشيء قط، ولا أنّ ذاته بحيث يجوز أن يضاف إليه شيء فيصير اثنين أو أكثر، كيف وهو تعالى مع هذا الشيء الذي يراد إضافته إليه تعالى في وهم أو فرض أو خارج.

فهو تعالى واحد في ذاته، لكن لا بالوحدة العدديّة التي لسائر الأشياء المتكوّن منها الكثرات، ولا منعوت بكثرة في ذات أو اسم أو صفة، كيف وهذه الوحدة العدديّة والكثرة المتألّفة منها، كلتاهما من آثار صنعه وإيجاده، فكيف يتّصف بما هو من صنعه؟

وفــي قــوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ من التأكيد في إثـبات التوحـيد مـا لـيس فـي غيره، حيث سيق الكلام بنحو النفي والاسـتثناء، ثـمّ أُدخـل «من» على النفي لإفادة تأكيد الاستغراق، ثمّ جيء بالمستثنى وهو قوله ﴿إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ بالتنكير المفيد للتنويع، ولو أُورد معـرفة كقولـنا «إلاّ الإلـه الـواحد» لـم يفد ما يرام من حقيقة التوحـيد. فالمعنـى: ليس في الوجود شيء من جنس الإله أصلاً إلاّ إله واحد، نوعاً من الوحدة لا يقبل التعدّد أصلاً، لا تعدّد الذات ولا تعدّد الصفات، لا خارجاً ولا فرضاً.

ولـو قـيل: «ومـا مـن إلـه إلاّ الله الـواحد»، لـم يـندفع به قول النـصارى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ فـإنّهم لا ينكـرون الـوحدة فيه تعالـى، وإنّمـا يقولـون: إنّـه ذات واحدة لها تعيّن بصفاتها الثلاث، وهـي واحـدة في عين أنّها كثيرة عدداً حقيقة، والجمع بين الوحدة العدديّـة والكثـرة العدديّـة بحسب الحقيقة ممّا يستنكف العقل عن تعقّله.

ولا يندفع ما احتملوه من المعنى إلاّ بإثبات وحدة لا تتألّف منه كثـرة أصـلاً، وهـو الذي يتوخّاه القرآن الكريم من قوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾.

التوحيد بين الوحدة العددية والوحدة الحقّة

والقرآن ينفي في عالي تعليمه الوحدة العدديّة عن الإله جلّ ذكره، فإنّ هذه الوحدة لا تتمّ إلاّ بتميّز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدوديّة التي تقهره والمقدّرية التي تغلبه. مثال ذلك: ماء الحوض إذا فرّقناه في آنية كثيرة كان ماء كلّ إناء ماءً واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنّما صار ماءً واحداً يتميّز عمّا في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه، وكذلك هذا الإنسان إنّما صار إنساناً واحداً لأنّه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر، ولولا ذلك لم يأت للإنسانيّة الصادقة على هذا وذاك أن تكون واحدة بالعدد ولا كثيرة بالعدد.

فمحدوديّة الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، ثمّ بانسلاب هذه الوحدة من بعض الجهات تتألّف كثرة عدديّة كما عند عروض صفة الاجتماع بوجه. وإذا كان الله سبحانه قاهراً غير مقهور وغالباً لا يغلبه شيء البتّة كما يعطيه التعليم القرآني، لم تتصوّر في حقّه وحدة عدديّة ولا كثرة عدديّة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ (الرعد: ١٦) وقال: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ * مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ (يوسف: ٤٠) وقال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾

(ص: ٦٥) وقال: ﴿ لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدٗا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُۚ سُبۡحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ﴾ (الزمر: ٤).

والآيـات بسياقها ـ كما ترى ـ تنفي كلّ وحدة مضافة إلى كثرة مقابلـة لها، سواء كانت وحدة عدديّة كالفرد الواحد من النوع الذي لـو فـرض بإزائـه فـرد آخر كانا اثنين، فإنّ هذا الفرد مقهور بالحدّ الذي يحدّه به الفرد الآخر المسلوب عنه المفروض قباله، أو كانت وحـدة نوعـيّة أو جنـسيّة أو أيّ وحـدة كلّـية مضافة إلى كثرة من سـنخها، كالإنـسان الـذي هو نوع واحد مضاف إلى الأنواع الكثيرة الحاصـلة مـنه ومن الفرس والبقر والغنم وغيرها، فإنّه مقهور بالحدّ الـذي يحدّه به ما يناظره من الأنواع الأُخر، وإذ كان تعالى لا يقهره شيء في شيء البتّة من ذاته ولا صفته ولا فعله وهو القاهر فوق كلّ شـيء، فلـيس بمحدود في شيء يرجع إليه، فهو موجود لا يشوبه عدم، وحقّ لا يعرضه بطلان، وهو الحيّ لا يخالطه موت، والعليم لا يدبّ إليه جهل، والقادر لا يغلبه عجز، والمالك والمَلِك من غير أن يُملك منه شيء، والعزيز الذي لا ذلّ له وهكذا...

فلـه تعالـى من كلّ كمال محضه، وإن شئت زيادة تفهّم وتفقّه لهـذه الحقيقة القرآنيّة فافرض أمراً متناهياً وآخر غير متناهٍ تجد غير المتناهـي محـيطاً بالمتناهـي بحـيث لا يدفعـه المتناهي عن كماله المفـروض أيّ دفْع فرضَته، بل غير المتناهي مسيطرٌ عليه بحيث لا

يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على نفسه، الشهيد عليه، المحيط به. انظر في ذلك ما يفيده قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (حم السجدة: ٥٣ ـ ٥٤).

وهذا هو الذي يدلّ عليه عامّة الآيات الواصفة لصفاته تعالى، الواقعة في سياق الحصر أو الظاهر فيه كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (طه: ٨)، وقوله: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ (النور: ٢٥)، وقوله: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (غافر: ٦٥)، وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ (الروم: ٥٤)، وقوله: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ١٦٥)، وقوله: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾ (التغابن: ١)، وقوله: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (يونس: ٦٥)، وقوله: ﴿الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ (البقرة: ١٤٧)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥) إلى غير ذلك من الآيات.

فالآيات ـ كما ترى ـ تنادي بأعلى صوتها أنّ كلّ كمال مفروض فهو لله سبحانه بالأصالة، وليس لغيره شيء إلاّ بتمليكه تعالى له ذلك من غير أن ينعزل عمّا يملكه ويملّكه كما ننعزل نحن معاشر الخليقة عمّا ملّكناه غيرنا.

فكلّما فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الكمال في قباله تعالى ليكون ثانياً له وشريكاً، عاد ما بيده من معنى الكمال لله

سبحانه محضاً، وهو الحقّ الذي يملك كلّ شيء، وغيره الباطل الذي لا يملك لنفسه شيئاً؛ قال تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ (الفرقان: ٣).

وهذا المعنى هو الذي ينفي عنه تعالى الوحدة العدديّة، إذ لو كان واحداً عدديّاً أي موجوداً محدوداً منعزل الذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات، صحّ للعقل أن يفرض مثله الثاني له، سواء كان جائز التحقّق في الخارج أو غير جائز التحقّق، وصحّ عند العقل أن يتّصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه وإن فرض امتناعه في الواقع، وليس كذلك. فإنّه تعالى واحد معناه أنّه نحو من الوجود بحيث لا يحدّ بحدّ فيمكن فرض ثان له فيما وراء ذلك الحدّ. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (سورة التوحيد)، فإنّ لفظ «أحد» إنّما يستعمل استعمالاً يدفع إمكان فرض العدد في قباله؛ يقال: «ما جاءني أحد» حيث ينفى به أن يكون قد جاء الواحد وكذا الاثنان والأكثر، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ﴾ (التوبة: ٦)، فشمل الواحد والاثنين والجماعة ولم يخرج عن حكمه عدد، وقال: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ (المائدة: ٦) فشمل الواحد وما وراءه ولم يشذّ منه شاذّ.

فاستعمال لفظ «أحد» في قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ في الإثبات من غير نفي ولا تقييد بإضافة أو وصف، يفيد أنّ هويّته

تعالـى بحـيث يدفـع فـرض من يماثله في هويّته بوجه، سواء كان واحـداً أو كثيراً، فهو محال بحسب الفرض الصحيح مع قطع النظر عن حاله بحسب الخارج. ولذلك وصفه تعالى:

أوّلاً: بأنّـه صـمد، وهـو المـصمت الذي لا جوف له ولا مكان خالياً فيه.

وثانياً: بأنّه لم يلد.

وثالثاً: بأنّه لم يولد.

ورابعاً: بأنّه لم يكن له كفواً أحد.

وكلّ هذه الأوصاف ممّا يستلزم نوعاً من المحدوديّة والانعزال.

وهـذا هـو الـسرّ فـي عـدم وقوع وصف غيره تعالى عليه حقّ الوقـوع والاتّـصاف؛ قـال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ (الـصافّات: ١٥٩ ـ ١٦٠)، وقــال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ (طـه: ١١٠)، فـإنّ المعانـي الكمالـيّة التـي نـصفه تعالى بها أوصاف محـدودة، وجلّـت سـاحته سبحانه عن الحدّ والقيد، وهو ما يرومه النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وآلِه في كلمته المشهورة: «**لا أُحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**»[1].

---

(١) **جامع أحاديث الشيعة** الذي أُلّف تحت إشراف سيّدنا ومولانا فقيد الاسلام المحقّق العلاّمة الإمام آية الله العظمى الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي أعلى الله مقامه. المطبعة العلمية، قم ١٣٩٨ هـ: ج ٥ ، ص ٣٠٠.

وهـذا المعنـى مـن الوحدة هو الذي يدفع به تثليث النصارى، فإنّهم موحّدون في عين التثليث، لكن الذي يذعنون به من الوحدة وحـدة عدديّـة لا تنفـي الكثـرة مـن جهة أخرى؛ فهم يقولون: إنّ الأقانـيم (الأب والابـن والـروح) أي (الـذات والعلـم والحياة) ثلاثة وهي واحدة كالإنسان الحيّ العالم، فهو شيء واحد لأنّه إنسان حيّ عالم، وهو ثلاثة لأنّه إنسان وحياة وعلم.

لكـنّ التعلـيم القرآنـي ينفـي ذلـك لأنّه يثبت من الوحدة ما لا يـستقيم معـه فـرض أيّ كثرة وتمايز، لا في الذات ولا في الصفات، وكـلّ ما فرض من شيء في هذا الباب كان عين الآخر؛ لعدم الحدّ. فذاتـه تعالى عين صفاته، وكلّ صفة مفروضة له عين الأخرى، تعالى عمّا يشركون وسبحانه عمّا يصفون.

ولذلك ترى أنّ الآيات التي تنعته تعالى بالقهّارية، تبدأ أوّلاً بنعت الوحدة ثمّ تصفه بالقهّارية لتدلّ على أنّ وحدته لا تدع لفارضٍ مجال أن يفرض له ثانياً مماثلاً بوجه، فضلاً عن أن يظهر في الوجود وينال الواقعيّة والثبوت؛ قال تعالى: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ * مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ (يوسف: ٣٩ ـ ٤٠)؛ أي أنّه تعالى واحد لكن لا واحد عدديّ إذا أُضيف إليه آخر صار اثنين، بل واحد لا يمكن أن يُفرض قباله ذات إلاّ وهي موجودة به لا بنفسها،

ولا أن يُفرض قباله صفة له إلاّ وهي عينه وإلاّ صارت باطلة، كلّ ذلك لأنّه بحت غير محدود بحدّ ولا منته إلى نهاية. والحاصل: فوصفه بوحدة قاهرة لكلّ شريك مفروض، لا تبقي لغيره تعالى من كلّ معبود مفروض الاسم فقط.

وقال أيضاً: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦) أي: وكيف يكون له فيها شريك وله وحدة تقهر كلّ عدد وكثرة، وقال: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر: ١٦) إذ ملكه تعالى المطلق لا يخلي مالكاً مفروضاً غيره دون أن يجعله نفسه وما يملكه ملكاً لله سبحانه، وقال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (ص: ٦٥)، وقال: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الزمر: ٤).

فرتّب القهّارية في جميع الآيات على صفة الوحدة.

التوحيد في كلمات عليّ أمير المؤمنين

• قال عليّ أمير المؤمنين عليه السلام: «**أوّل الدِّين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومَن قرنه فقد ثنّاه، ومَن ثنّاه فقد جزّأه، ومَن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومَن أشار إليه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه**»[1].

حاصل الشطر الأوّل من الكلام أنّ معرفته تنتهي في استكمالها إلى نفي الصفات عنه، وحاصل الشطر الثاني المتفرّع على الشطر الأوّل ـ أعني قوله عليه السلام: فمن وصف الله فقد قرنه... ـ أنّ إثبات الصفات يستلزم إثبات الوحدة العدديّة المتوقّفة على التحديد

---

(١) **نهج البلاغة**، وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلام سيّدنا ومولانا مولى الموحّدين الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام، شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية سابقاً، الناشر: دار المعرفة للطبعة والنشر، بيروت ـ لبنان: الخطبة رقم ١ «يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض...».

غيـر الجائـز علـيه تعالى، وتنتج المقدّمتان: أنّ كمال معرفته تعالى يـستوجب نفـي الـوحدة العدديّة منه، وإثبات الوحدة بمعنىً آخر، وهو مراده عليه السلام من سرد الكلام.

أمّـا مـسألة نفـي الـصفات عنه فقد بيّنه عليه السلام بقوله: «**أوّل الـدِّين معرفته**» لظهور أنّ من لم يعرف الله سبحانه ولو بوجه، لم يـدخل بعـدُ فـي سـاحة الـدِّين، والمعرفة ربما كانت مع عمل بما يـرتبط بـه من الأفعال وترتّب آثار المعروف، وربما كانت من غير عمـل، ومـن المعلـوم أنّ العلم فيما يتعلّق نوع تعلّق بالأعمال إنّما يثبت ويستقرّ في النفس إذا ترتّب عليه آثاره العمليّة، وإلاّ فلا يزال العلم يضعف بإتيان الأعمال المخالفة حتّى يبطل أو يصير سدىً لا أثر له. ومن كلامه عليه السلام في هذا الباب: «**العلم مقرون بالعمل، فمـن علـم عمـل، والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلاّ ارتحل عنه**»(١).

فـالعلم والمعـرفة بالـشيء إنّمـا يكمل إذا أخذ العارف معروفاً صدقاً وأظهر ذلك في باطنه وظاهره، وجنانه وأركانه بأن يخضع له روحاً وجسماً، وهو الإيمان المنبسط على سرّه وعلانيّته، وهو قوله عليه السلام: «**وكمال معرفته التصديق به**».

ثـمّ هـذا الخـضوع المـسمّى بالتـصديق به وإن جاز تحقّقه مع

(١) المصدر نفسه: باب المختار من حكم الإمام عليه السلام: رقم ٣٦٦ ج٤، ص٨٥.

إثـبات الـشريك للـربّ المخـضوع له كما يخضع عبدة الأصنام لله ولـسائر آلهـتهم جمـيعاً، لكن الخضوع لشيء ـ حقيقة ـ لا يتمّ من غيـر انـصراف عـن غيـره بالبداهة، فالخضوع لواحد من الآلهة في معنى الإعراض عن غيره، فلا يكمل التصديق بالله والخضوع لمقامه إلاّ بالإعـراض عـن عـبادة الـشركاء والانـصراف عـن دعوة الآلهة الكثيرة، وهو قوله عليه السلام: «**وكمال التصديق به توحيده**».

ثـمّ إنّ للتوحـيد مـراتب مختلفة بعضها فوق بعض، ولا يكمل حتّـى يعطَـى الإلـه الواحد حقّه من الألوهيّة المنحصرة، ولا يقتصر على مجرّد تسميته إلهاً، بل ينسب إليه كلّ ما له نصيب من الوجود والكمـال؛ كالخلـق والرزق والإحياء والإماتة والإعطاء والمنع، وأن يخصّ الخضوع والعبادة به فلا يتذلّل لغيره بوجه من الوجوه، بل لا يرجـى إلاّ رحمـته ولا يخاف إلاّ سخطه ولا يطمع إلاّ في ما عنده ولا يعكف إلاّ على بابه. وبعبارة أخرى: أن يخلص له علماً وعملاً، وهو قوله عليه السلام: «**وكمال توحيده الإخلاص له**».

وإذا اسـتوى الإنـسان علـى أريكـة الإخـلاص وضـمّته العناية الإلهيّة إلى أولياء الله المقرّبين لاحت على بصيرته لوائح العجز عن القـيام بحقّ المعرفة، ووصفه بما يليق بساحة كبريائه وعظمته. فإنّه ربمـا شـاهد أنّ الذي يصفه تعالى به معانٍ مدركة ممّا بين يديه من الأشـياء المصنوعة، وأمور أَلِفها من مشهوداته الممكنة، وهي صور

محـدودة مقـيّدة يدفـع بعـضها بعضاً ولا تقبل الائتلاف والامتزاج، وخيـر شـاهد علـى ذلـك مفاهـيم الوجـود والعلم والقدرة والحياة والـرزق والعـزّة والغنـى وغيرها. فإنّ كلّ مفهوم من هذه المفاهيم خلـو مـن المفهـوم الآخر، كمعنى العلم من معنى القدرة، فإنّا حين نتـصوّر العلـم نـنـصرف عن القدرة فلا نجد معناها في معنى العلم، وإذا تـصوّرنا معنـى العلم ـ وهو وصف من الأوصاف ـ ننعزل عن معنى الذات وهو الموصوف.

فهـذه المفاهـيم والعلوم والإدراكات ـ الموجودة عندنا ـ تقصر عـن الانطـباق عليه ـ جلّ شأنه ـ حقّ الانطباق وعن حكاية ما هو علـيه حـقّ الحكايـة، فتمسّ حاجة المخلص في وصفه ربّه إلى أن يعترف بنقص لا علاج له وعجز لا جابر دونه، فيعود فينفي ما أثبته، ويتـيه فـي حيـرة لا مخلـص مـنها، وهو قوله عليه السلام: «**وكمال الإخـلاص نفـي الـصفات عـنه، لـشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة**».

وهـذا الـذي فـسّرنا به هذا العقد من كلامه عليه السلام هو الذي يـؤيّده أوّل الخطـبة حيث يقول: «**الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يـناله غـوص الفطـن، الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود**» على ما يظهر للمتأمّل الفطن.

وأمّـا الـشطر الثانـي مـن كلامـه عليه السلام الذي يبدأ من قوله: «**فمـن وصـف اللهَ فقـد قرنه**...» فهو توصّل منه إلى المطلوب ـ وهـو أنّ الله سـبحانه لا حـدّ لـه ولا عدّ ـ من طريق تحليل إثبات الوصف، كما كان البيان الأوّل توصّلاً منه من طريق تحليل المعرفة إلى نفي الوصف. فمن وصف الله فقد قرنه؛ لما عرفت من المغايرة بين الموصوف والصفة، والجمعُ بين المتغايرين قرنٌ، ومَن قَرَنه فقد ثـنّاه لأخذه إيّاه موصوفاً وصفة وهما اثنان، ومَن ثنّاه فقد جزّأه إلى جزأين، ومن جزّأه فقد جهله بالإشارة إليه إشارة عقليّة، ومن أشار إلـيه فقـد حـدّه؛ لكـون الإشارة مستلزمة لانفصال المشار إليه عن المـشير حتّـى تتوسّـط بيـنهما الإشـارة التـي هي إيجاد بُعد ما بين المـشير والمشار إليه ـ يبتدئ من الأوّل وينتهي إلى الثاني ـ «**ومن حـدّه فقـد عـدّه**» وجعلـه واحداً عدديّاً لأنّ العدد لازم الانقسام والانعزال الوجودي، تعالى الله عن ذلك.

• وقـال أيـضاً في خطبة له: «**الحمد لله الذي لم تسبق له حالٌ حـالاً، فـيكون أوّلاً قـبل أن يكـون آخراً، ويكون ظاهراً قبل أن يكـون باطـناً، كـلُّ مـسمّى بالوحدة غيرَه قليلٌ، وكلُّ عزيز غيرَه ذلـيلٌ، وكـلُّ قويٍّ غيرَه ضعيفٌ، وكلُّ مالك غيرَه مملوكٌ، وكلُّ عـالمٍ غيرَه متعلِّمٌ، وكلُّ قادر غيرَه يقدر ويعجزُ، وكلُّ سميعٍ غيرَه يَـصَمُّ عـن لطـيفِ الأصواتِ ويُصمِّه كبيرُها ويذهب عنه ما بَعُد**

مــنها، وكلُّ بصير غيرَه يعمى عن خفيِّ الألوان ولطيف الأجسام، وكلُّ ظاهرٍ غيرَه غيرُ باطن، وكلُّ باطنٍ غيرَه غيرُ ظاهر...»[١].

بناء هذا البيان منه عليه السلام على كونه تعالى غير محدود وكون غيره محدوداً، فإنّ هذه المعاني والنعوت وكلّ ما كان من قبيلها، إذا طـرأ عليها الحدّ كانت لها إضافةٌ ما إلى غيرها، ويستوجب التحدّد حينئذ أن تنقطع وتزول عمّا أضيفت إليه، وتتبدّل إلى ما يقابلها من المعنى.

فالظهور إذا فرض محدوداً، كان بالنسبة إلى جهة أو إلى شيء، دون جهة أخرى وشيء آخر، وصار الأمر الظاهر باطناً خفيّاً بالنسبة إلــى تلـك الجهــة الأخـرى والشيء الآخر، والعزّة إذا أخذت بحدٍّ بطلـت فـيما وراء حـدّها فكانـت ذلّة بالنسبة إليه، والقوّة إذا كانت مقـيّدة تـبدّلت بالنسبة إلى ما وراء قيدها ضعفاً، والظهور بطون في غير محلّه، والبطون ظهور في الخارج عن مستواه.

والمُلك إذا كان محدوداً كان من يحدّه مهيمناً على هذا المالك، فهـو ومُلكـه تحت ملك غيره، والعلم إذا صار محدوداً لم يكن من صـاحبه لأنّ الـشيء لا يحـدّ نفـسه، فكـان بإفاضــة الغير وتعليمه، وهكذا.

والدلـيل علـى أنّــه عليه السلام بنـى بيانه على معنى الحدّ قوله:

---

(١) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة: رقم ٦٥ (وفيها مباحث من العلم الإلهي).

«**وكـلّ سـميع غيره يصمّ عن لطيف الأصوات**» فإنّـه وما بعده ظاهر في الإشارة إلى محدوديّة المخلوقات، والسياق واحد.

وأمّـا قـوله عليه السلام: «**وكـلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل**» ـ وهي المقصودة من نقل الخطبة ـ فبناؤه على معنى الحدّ ظاهر، فإنّ الـوحدة العدديّـة المتفـرّعة علـى محدوديّة المسمّى بالواحد لازمة تقـسّم المعنـى وتكثّره، وكلّما زاد التقسّم والتكثّر أمعن الواحد في القلّـة والـضعف بالنسبة إلى الكثرة الحادثة، فكلّ واحد عدديّ فهو قليل بالنسبة إلى الكثير الذي بإزائه ولو بالفرض. وأمّا الواحد الذي لا حـدّ لمعـناه ولا نهاية له فلا يحتمل فرض الكثرة؛ لعدم احتماله طـروّ الحـدّ وعـروض التميّز، ولا يشذّ عن وجوده شيءٌ من معناه حتّـى يكثر ويقوى بضمّه، ويقلّ ويضعف بعزله، بل كلّما فرض له ثانٍ في معناه فإذا هو هو.

• وقـال عليه السلام: «**الحمـد لله الـدالّ علـى وجوده بخلقه، وبمُحـدَث خلقـه على أزليّته، وباشتباههم على أن لا شَبَه له. لا تـستلمه المـشاعر، ولا تحجـبه الـسواتر؛ لافتـراق الـصانع والمـصنوع، والحـادّ والمحـدود، والـربّ والمربوب. الأحد لا بتأويل عدد، والخالق لا بمعنى حركة ونَصَب، والسميع لا بأداة، والبـصير لا بتفـريق آلة، والشاهد لا بمماسّة، والبائن لا بتراخي مـسافة، والظاهـر لا برؤية، والباطن لا بلطافة. بان من الأشياء**

بالقهـر لهـا والقـدرة عليها، وبانت الأشياء منه بالخضوع له والرجوع إليه. مَن وصفه فقد حدّه، ومَن حدّه فقد عدّه، ومَن عدّه فقد أبطل أزله...»[١].

أوّل كلامـه عليه السلام مبنـيّ علـى أنّ جميع المعاني والصفات المـشهودة فـي الممكـنات أمـور محـدودة لا تـتمّ إلاّ بحادّ يحدّها وصـانع يـصنعها وربّ يـربّها، وهـو الله سبحانه، وإذ كان الحدّ من صـنعه فهـو متأخّر عنه غير لازم له، فقد تنزّهت ساحة كبريائه عن هذه الحدود.

وإذا كان كذلك كان ما يوصف به من الصفات غير محدود بحدّ ـ وإن كانت ألفاظنا قاصرة عنه، والمعاني غير وافية به ـ فهو تعالى أحـد لا بـتأويل عـدد يقـضي بالمحدوديّة، وعلى هذا النهج خلقه وسمعه وبصره وشهوده وغير ذلك.

ومـن النـتائج المتـرتّبة علـى هذه الحقيقة أنّ بينونته من خلقه ليـست بمعنـى الانفصال والانعزال ـ تعالى عن الاتّصال والانفصال والحلول والانعزال ـ بل بمعنى قهره لها وقدرته عليها، وخضوعهم له ورجوعهم إليه.

وقوله عليه السلام: «**من وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومَن عدّه فقد أبطل أزله**».

---

(١) **نهج البلاغة**، مصدر سابق، الخطبة: رقم ١٥٢ (في صفات الله عزّ وجلّ).

فــرّع على إثبات الوحدة العدديّة إبطال أزليّته، لأنّ حقيقة الأزل كـونه تعالـى غيـر متناه في ذاته وصفاته ولا محدود، فإذا اعتبر من حـيث إنّــه غير مسبوقٍ بشيء يتقدّم عليه، كان هو أزله. وإذا اعتبر مــن حـيث إنّــه غيــر ملحوق بشيء يتأخّر عنه كان هو أبَدَه، وربما اعتبر من الجانبين فكان دواماً.

وأمّا ما يظهر من عدّة من الباحثين أنّ معنى كونه تعالى أزليّاً أنّه سابق متقدّم على خلقه المُحدث تقدّماً في أزمنة غير متناهية لا خبر فـيها عن الخلق ولا أثر منهم فهو من أشنع الخطأ، وأين الزمان ـ الذي هو مقدار حركة المتحرّكات ـ والمشاركة معه تعالى في أزله؟!

• ومــن خطـبة لــه عليه السلام أيـضاً: «**ما وحّده من كيّفه، ولا حقيقـتَه أصاب من مثّله، ولا إيّاه عنى مَن شبّهه، ولا صمده مَن أشــار إلــيه وتــوهّمه، كلٌّ معروف بنفسه مصنوع، وكلّ قائم في ســواه معلول، فاعلٌ لا باضطراب آلة، مقدّر لا بجول فكرة، غنيّ لا باســتفادة، لا تــصحبه الأوقــات، ولا تــرفده الأدوات، ســبق الأوقاتَ كونُه، والعدمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه.**

بتشعيره المشاعر عُرف أن لا مشعر له، وبمضادّته بين الأمور عُــرف أن لا ضدّ له، وبمقارنته بين الأشياء عُرف أن لا قرين له. ضادَّ النورَ بالظلمة، والوضوحَ بالبُهمة، والجمودَ بالبلل، والحرورَ بالــصرد، مؤلّفٌ بين متعادياتها، مقارنٌ بين متبايناتها، مقرّبٌ بين

متباعداتها، مفرّقٌ بين متدانياتها.

لا يُشمَل بحدّ، ولا يُحسَب بعدّ، وإنّما تحدّ الأدواتُ أنفسَها، وتشير الآلآت إلى نظائرها، منعتها «منذُ» القدْمة، وحمتها «قد» الأزليّة، وجنبّتها «لولا» التكملة. بها تجلّى صانعها للعقول، وبها امتنع عن نظر العيون، ولا يجري عليه السكون والحركة، وكيف يجري عليه ما أجراه، ويعود فيه ما هو أبداه، ويُحدث فيه ما هو أحدثه! إذاً لتفاوتت ذاته، ولتجزّأ كنهه، ولامتنع من الأزل معناه، ولكان له وراء إذا وجد له أمام، ولالتمس التمام إذا لزمه النقص، وإذاً لقامت آية المصنوع فيه، ولتحوّل دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه»[1].

أوّل كلامه عليه السلام مسوق لبيان امتناع ذاته المقدّسة عن الحدّ، وقد تقدّم توضيحه.

أمّا قوله عليه السلام: «**لا يشمل بحدّ ولا يحسب بعدّ**» كالنتيجة لما تقدّمه من البيان. وقوله: «**وإنّما تحدّ الأدوات أنفسها وتشير الآلة إلى نظائرها**» بمنزلة بيان آخر لقوله: «**لا يُشمل بحدّ ولا يُحسب بعدّ**» فإنّ البيان السابق إنّما سيق من مسلك أنّ هذه الحدود المستقرّة في المصنوعات مجعولة للذات المتعالية متأخّرة عنها تأخّرَ

---

(١) **نهج البلاغة**: الخطبة رقم: ١٨٦ تحت عنوان «في التوحيد، وتجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة».

الفعل عن فاعله، فلا يمكن أن تتقيّد بها الذات إذ كان ذات ولا فعل.

وأمّـا مـا فـي قـوله: «**وإنّما تحدّ**...» من البيان فهو مسوق من طـريق آخر، وهو أنّ التقدير والتحديد الذي هو شأن هذه الأدوات والحدود إنّما هو بالمسانخة النوعيّة، كما أنّ المثقال الذي هو واحد الـوزن مثلاً توزن به الأثقال دون الألوان والأصوات مثلاً، والزمان ـ الذي هو مقدار الحركة ـ إنّما تحدّ به الحركات، والإنسان مثلاً إنّما يقـدّر بمـا له من الوزن الاجتماعي المتوسّط مثلاً مع من يماثله في الإنسانيّة.

وبالجملة كلّ حدّ من هذه الحدود يعطي لمحدوده شبيه معناه، وكـلّ صفة إمكانيّة ـ كائنة ما كانت ـ مبنيّة على قدر وحدّ وملزومة لأمـد ونهايـة، وكـيف يمكن أن يحمل معناها المحدود على ذات أزليّة أبديّة غير متناهية؟

فهـذا هـو مـراده عليه السلام، ولذلك أردفه بقوله: «منعتها» «منذ» «القدْمـة» أي صدق كلمة «منذ» وكلمة «قد» الدالّتين على الحدوث الزمانـي علـى الأشـياء منعـتها وحَمـتها أن تتّصف بالقدْمة والقدم، وكـذلك صـدق كلمـة «لـولا» في الأشياء ـ وهي تدلّ على النقص واقتـران المانـع ـ جنّبـتها وبعّـدتها أن تكون الأشياء كاملة من كلّ وجه.

وقوله عليه السلام: «**بها تجلّى صانعها للعقول، وبها امتنع من**

نظــر العيون». الـضميران في «بها» و«بها» يعودان على الأشياء، أي أنّ الأشـياء بمـا هي آيات له تعالى، والآية لا تُري إلاّ ذا الآية، فهي كالمرائي لا تُجلّي (أي لا تُظهر) إلاّ إيّاه تعالى، فهو بها تجلّى وظهر للعقول، وبها أيضاً امتنع عن نظر العيون، إذ لا طريق إلى النظر إليه تعالـى إلاّ هـذه الآيـات، وهي محدودة لا تنال إلاّ مثلها وشبهها لا ربّهـا المحـيط بكلّ شيء. وهذا المعنى بعينه هو الموجب لامتناعه عـن نظـر العيون، فإنّها آلات مركّبة مبنيّة على الحدود لا تعمل إلاّ في المحدود، وجلّت ساحة ربّ العزّة عن الحدّ.

وقوله عليه السلام: «**لا يجري عليه السكون والحركة...**» بمنزلة العـود إلى أوّل الكلام ببيان آخر يبيّن به أنّ هذه الأفعال والحوادث التـي تنتهـي إلى الحركة والسكون لا تجري عليه ولا تعود فيه ولا تحـدث، فإنّهـا آثاره التي تترتّب على تأثيره في غيره، ومعنى تأثير المؤثّـر توجـيهه أثـره المتفرّع على نفسه إلى غيره، ولا معنى لتأثير الـشيء فـي نفـسه إلاّ بـنوع مـن التجزّي والتركيب العارض لذاته، كالإنـسان مثلاً يدبّر بنفسه بدنه ويضرب بيده على رأسه، والطبيب يـداوي بطـبّه مرضـه، فكـلّ ذلـك إنّما يصحّ لاختلاف في الأجزاء والحيثيّات ، ولولا ذلك لامتنع وقوع التأثير.

فالقـوّة الباصـرة مـثلاً لا تبـصر نفـسها، والـنار لا تحرق ذاتها، وهكـذا جمـيع الفـواعل لا تفعـل إلاّ فـي غيـرها إلاّ مـع التركيب

والتجزئة كما عرفت، وهذا معنى قوله: «**إذاً لتفاوتت ذاته، ولتجزّأ كنهه، ولامتنع من الأزل معناه...**».

وقـوله عليه السلام: «**وإذاً لقامت آية المصنوع فيه، ولتحوّل دلـيلاً بعـد أن كان مدلولاً عليه**» أي إذا لزمه النقص من تطرّق هذه الحدود والأقدار عليه، والنقص من علائم المصنوعيّة وأمارات الإمكان، كان ـ تعالى وتقدّس ـ مقارناً لما يدلّ على كونه مصنوعاً، وكـان نفـسه كسائر المصنوعات دليلاً على موجود آخر أزليّ كامل الوجـود غير محدود الذات هو الإله المنزّه عن كلّ نقص مفروض، المتعالي عن أن تناله أيدي الحدود والأقدار.

واعلـم أنّ مـا يدلّ عليه قوله عليه السلام من كون الدلالة هي من شؤون المصنوع الممكن، لا ينافي ما يستفاد من سائر كلامه وكلام سـائر أئمّـة أهـل البـيت عليهم السلام، أنّـه تعالى معلوم بنفس ذاته، وغيـره معلـوم بـه، وأنّه دالّ على ذاته، وهو الدليل على مخلوقاته، فـإنّ العلـم غيـر العلـم، والدلالة غير الدلالة، وأرجو أن يوفّقني الله تعالـى لإيـضاحه وبـسط الكـلام فـيه فـي بعـض ما يرتبط به من الأبحاث الآتية إن شاء الله العزيز.

• وفـي «التوحـيد» بإسـناده عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قـال: «بيـنا أمير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إذ قام إلـيه رجـل يُقال له ذعلب؛ ذَرِب اللِّسان، بليغ في الخطاب، شجاع

القلب، فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك؟

فقال: **ويلك يا ذعلب ما كنتُ أعبدُ ربّاً لم أرَه.**

قال: يا أمير المؤمنين كيف رأيته؟

قال: **ويلك يا ذعلب! لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، ولكن رأتـه القلـوب بحقائـق الإيمان. ويلك يا ذعلب! إنّ ربّي لطيف اللّطافـة فـلا يوصف باللّطف، عظيم العظمة لا يوصف بالعظَم، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبَر، جليل الجلالة لا يوصف بالغلَظ. قـبل كـلّ شـيء، فلا يُقال شيء قبله، وبعد كلّ شيء، فلا يُقال شـيء بعـده، شائي الأشياء لا بهمّة، درّاك لا بخديعة، وهو في الأشـياء كلّهـا غيـر مـتمازج بها ولا بائن عنها، ظاهر لا بتأويل المباشـرة، مـتجلٍّ لا باسـتهلال رؤيـة، بائن لا بمسافة، قريب لا بمـداناة، لطـيف لا بتجـسّم، موجـود لا بعـد عـدم، فاعـل لا باضـطرار، مقدّر لا بحركة، مريد لا بهمامة، سميع لا بآلة، بصير لا بـأداة. لا تحـويه الأمـاكن، ولا تـصحبه الأوقات، ولا تحدّه الـصفات، ولا تأخـذه الـسنات، سـبق الأوقـاتَ كونه، والعدمَ وجـودُه، والابتداءَ أزلُه، بتشعيره المشاعر عُرف أن لا مشعر له، وبتجهيـره الجواهـر عُـرف أن لا جوهـر له، وبمضادّته بين الأشياء عُـرف أن لا ضدّ له، وبمقارنته بين الأشياء عُرف أن لا قرين له، ضـادّ الـنور بالظلمة، والجَسْوَ بالبَلل، والصرد بالحرور، مؤلّف بين**

متعادياتها مفرّق بين متدانياتها، دالّة بتفريقها على مفرّقها، وبتأليفها على مؤلّفها، وذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات: ٤٩)؛ **ففرّق بها بين قبل وبعد ليُعلم أن لا قبل له ولا بعد، شاهدة بغرائزها على أن لا غريزة لمغرّزها، مخبرة بتوقيتها أن لا وقت لموقّتها، حجب بعضها عن بعض ليُعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه، كان ربّاً إذ لا مربوب، وإلهاً إذ لا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع.**

ثمّ أنشأ يقول:

لم يزل سيّدي بالحمد معروفاً لم يزل سيّدي بالجود موصوفاً

وكان إذ ليس نور يستضاء به ولا ظلام على الآفاق معكوفاً

وربّنا بخلاف الخلق كُلّهمُ وكلّ ما كان في الأوهام موصوفاً[(١)]

وكلامه عليه السلام ـ كما ترى ـ مسوق لبيان معنى أحديّة الذات في جميع ما يصدق عليه ويرجع إليه، وأنّه تعالى غير متناهي الذات

(١) **التوحيد**، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، المتوفّى: ٣٨١ هـ صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ: باب حديث ذعلب، الحديث ٢، ص٣٠١.

ولا محـدودها، فـلا يقابـل ذاتـه ذات وإلاّ لهـدّده بالتحديد وقهره بالتقدير، فهو المحيط بكلّ شيء والمهيمن على كلّ أمر، ولا يلحقه صفة تمتاز عن ذاته، فإنّ في ذلك بطلان أزليّته وعدم محدوديّته.

وأنّ صـفته تعالـى الكمالـيّة غيـر محـدودة بحدّ يدفع الغير أو يدفعـه الغيـر، كما أنّ العلم فينا غير القدرة؛ لما بينهما من المدافعة مفهوماً ومصداقاً، ولا تدافع بينهما فيه تعالى، بل الصفة عين الصفة وعـين كلّ صفة من صفاته العليا، والاسم عين كلّ اسم من أسمائه الحسنى.

بـل إنّ هنالك ما هو ألطف معنىً وأبعد غوراً من ذلك، وهو أنّ هـذه المعانـي والمفاهـيم للعقـل بمنزلة الموازين والمكائيل يوزن ويكتال بها الوجود الخارجي والكون الواقعي، فهي حدود محدودة لا تنعـزل عـن هذا الشأن وإن ضممنا بعضها إلى بعض واستمددنا مـن أحـدها للآخر، لا يغترف بأوعيتها إلاّ ما يقاربها في الحدّ، فإذا فرضنا أمراً غير محدود ثمّ قصدناه بهذه المقاييس المحدودة لم ننل مـنه إلاّ المحـدود وهـو غيـره، وكلّما زدنا في الإمعان في نيله زاد تعالياً وابتعاداً.

فمفهـوم العلـم مـثلاً هـو معنىً أخذناه من وصف محدود في الخـارج نعدّه كمالاً لما يوجد له، وفي هذا المفهوم من التحديد ما يمـنعه أن يـشمل القـدرة والحـياة مثلاً، فإذا أطلقناه عليه تعالى ثمّ

عدّلنا محدوديّته بالتقييد في نحو قولنا: علم لا كالعلوم، فهب أنّه يخلص من بعض التحديد، لكنّه بعدُ مفهوم لا ينعزل عن شأنه وهو عدم شموله ما وراءه، ولكلّ مفهوم وراء يقصر عن شموله. وإضافة مفهوم إلى مفهوم آخر، لا يؤدّي إلى بطلان خاصّة المفهوميّة. وهو ظاهر.

وهذا هو الذي يحيّر الإنسان اللبيب في وصفه بما يثبته له لبّه وعقله، وهو المستفاد من قوله عليه السلام: «**لا تحدّه الصفات**» ومن قوله فيما تقدّم: «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**» وقوله أيضاً في تلك الخطبة: «**الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعتٌ موجود**».

وأنت ترى أنّه عليه السلام يثبت الصفة في عين أنّه ينفيها أو ينفي حدّها، ومن المعلوم أنّ إثباتها هي لا تنفكّ عن الحدّ، فنفي الحدّ عنها إسقاط لها بعد إقامتها، ويؤول إلى أنّ إثبات شيء من صفات الكمال فيه لا ينفي ما وراءها، فتتّحد الصفات بعضها مع بعض ثمّ تتّحد مع الذات ولا حدّ، ثمّ لا ينفى ما وراءها ممّا لا مفهوم لنا نحكي عنه، ولا إدراك لنا يتعلّق به، فافهم ذلك.

ولولا أنّ المفاهيم تسقط عند الإشراف على ساحة عظمته وكبريائه ـ بالمعنى الذي تقدّم ـ لأمكن للعقل أن يحيط به بما عنده من المفاهيم العامّة المبهمة، كوصفه بأنّه ذات لا كالذوات وله علم

لا كالعلـوم وقدرة لا كقدرة غيره وحياة لا كسائر أقسام الحياة. فإنّ هـذا الـنحو من الوصف لا يدع شيئاً إلاّ أحصاه وأحاط به إجمالاً، أفـيمكن أن يحيط به شيء، أم أنّ الممنوع هو الإحاطة به تفصيلاً، وأمّا الإحاطة الإجماليّة فلا بأس بها؟ وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ (طـه: ١١٠)، وقال: ﴿أَلَآ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ (فصلت: ٥٤)، والله سـبحانه لا يحـيط بـه شيء من جهة من الجهات بنحو من أنحـاء الإحاطـة، ولا تقبل ذاته المقدّسة إجمالاً وتفصيلاً فتتبعّض، فيكون لإجماله حكم ولتفصيله حكم آخر، فافهم ذلك.

• وفـي «الاحـتجاج» عـنه عليه السلام: «**دليله آياته، ووجوده إثـباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة، إنّه ربّ خالق غير مربوب مخلـوق، مـا تـصوّر فهو بخلافه**» ثمّ قال: «**ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدالّ بالدليل عليه، والمؤدّي بالمعرفة إليه**»[1].

الـتأمّل في ما تقدّم يوضح أنّ الخطبة مسوقة لبيان كون وحدته تعالـى وحـدة غيـر عدديّـة، لـصراحته فـي أنّ معـرفته تعالى عين توحـيده، أي إثـبات وجـوده عـين إثـبات وحدته، ولو كانت هذه

---

(١) **الاحتجاج**، تأليف: أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، تعليقات وملاحظات: السيّد محمّد باقر الخرسان، منشورات دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف: ١٣٨٦هـ: ج١ ص٢٩٩، خطبة أمير المؤمنين في التوحيد.

الـوحدة عدديّـة لكانـت غيـر الـذات، فكانت الذات نفسها لا تفي بالوحدة إلاّ بموجب من خارج عن جهة ثبوت الذات.

وهـذا مـن عجيب المنطق وأبلغ البيان في باب التوحيد، الذي يحـتاج شـرحه إلـى مجـال وسـيع لا يـسعه طراز البحث في هذا الكـتاب، ومـن ألطـف المقاصـد الموضـوعة فـيه قـوله عليه السلام: «**وجـوده إثباته**» يريد به أنّ البرهان عليه نفس وجوده الخارجي، أي أنّه لا يدخل الذهن ولا يسعه العقل.

قوله عليه السلام: «**ما تصوّر فهو بخلافه**» ليس المراد به أنّه غير الـصورة الذهنـية، فإنّ جميع الأشياء الخارجيّة على هذا النعت، بل المـراد أنّه تعالى بخلاف ما يكشف عنه التصوّر الذهني أيّاً ما كان، فـلا يحـيط بـه صـورة ذهنـيّة، ولا ينبغي لك أن تغفل عن أنّه أنزه ساحة حتّى من هذا التصوّر، أعني تصوّر أنّه بخلاف كلّ تصوّر.

وقـوله عليه السلام: «**لـيس بإله من عُرف بنفسه**» مسوق لبيان جلالـته تعالى عن أن يتعلّق به معرفة، وقهره كلّ فهم وإدراك، فإنّ كـلّ مـن يـتعلّق بنفسه معرفتنا هو في نفسه غير نفسنا ومعرفتنا ثمّ يتعلّق به معرفتنا، لكنّه تعالى محيط بنا وبمعرفتنا، قيّم على ذلك فلا معصم تعتصم به أنفسنا ولا معرفتنا عن إحاطة ذاته وشمول سلطانه فيتعلّق به تعلّق منعزل بمنعزل.

وبيّن عليه السلام ذلك بقوله: «**هو الدالّ بالدليل عليه والمؤدّي**

بالمعـرفة إلـيه» أي أنّه تعالى هو الدليل يُدلّ الدليل على أن يَدلّ علـيه، ويـؤدّي المعـرفة إلـى أن تـتعلّق به تعالى نوع تعلّق لمكان إحاطـته تعالـى وسـلطانه علـى كـلّ شيء، فكيف يمكن لشيء أن يهتدي إلى ذاته ليحيط به وهو محيط به وباهتدائه؟

• وفـي «التوحـيد» بإسناده عن المقدام بن شُريح بن هاني عن أبـيه قـال: «إنّ أعـرابيّاً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أتقول: إنّ الله واحد؟

قـال: فحمـل الـناس عليه وقالوا: يا أعرابيّ أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟

فقـال أميـر المؤمنـين عليه السلام: **دعـوه، فـإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم!**

ثـمّ قـال: **يـا أعرابـي إنّ القـول في أنّ الله واحد على أربعة أقـسام؛ فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه.**

فأمّـا اللّـذان لا يجوزان عليه فقول القائل «واحد» يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز؛ لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل فـي بـاب الأعـداد، أما ترى أنّه كفر من قال: «ثالث ثلاثة»، وقـول القائـل: «هـو واحـد مـن الناس»، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه لأنّه تشبيه، وجلَّ ربّنا عن ذلك وتعالى.

وأمّــا الوجهان اللّذان يثبتان فيه فقول القائل: «هو واحد لــيس له في الأشياء شبه» كذلك ربّنا، وقول القائل: «إنّه عزّ وجــلّ أحــديّ المعنى»، يعني به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربّنا عزّ وجلّ»[١].

(١) **التوحيد**، للصدوق، مصدر سابق، باب معنى الواحد والتوحيد والموحّد، الحديث: ٣ ص ٨١.

الخلاصة

مـا بيّـنه القـرآن الكريم من معنى التوحيد أوّل خطوة في تعليم هـذه الحقـيقة مـن المعرفة، غير أنّ أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القـرآن من الصحابة والتابعين، ثمّ الذين يلونهم، أهملوا هذا البحث الشريف، فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منهم لا نرى فيها أثراً من هذه الحقيقة، لا ببيان شارح ولا بسلوك استدلاليّ.

ولـم نجـد مـا يكـشف عنها غطاءها إلاّ ما ورد في كلام الإمام علـيّ عليه أفضل السلام خاصّـة، فـإنّ كلامـه هو الفاتح لبابها والرافع لـسترها وحجابهـا على أهدى سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثمّ مـا وقـع فـي كـلام الفلاسـفة الإسلاميّين بعد الألف الهجري، وقد صرّحوا بأنّهم إنّما استفادوه من كلامه عليه السلام.

الفهرس

صدر لسماحة السيد كمال الحيدري

١. التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته. بقلم: جواد علي كسار. (جزءان)
٢. معرفة الله. بقلم: طلال الحسن. (جزءان)
٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين (جزءان).
٤. بحث حول الإمامة؛ حوار بقلم: جواد علي كسار
٥. العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. بقلم: محمد القاضي.
٦. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.
٧. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.
٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.
٩. دروس في الحكمة المتعالية (جزءان).
١٠. شرح بداية الحكمة. بقلم: الشيخ خليل رزق (جزءان).
١١. التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.
١٢. من الخلق إلى الحق .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة. بقلم: الشيخ طلال الحسن.
١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي. بقلم: عبدالله الأسعد.

١٤ . مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.
ويشمل الرسائل التالية:
* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.
١٥ . عصمة الأنبياء في القرآن. بقلم: محمود نعمة الجياشي.
١٦ . يوسف الصديق.. رؤية قرآنية. بقلم: محمود الجياشي.
١٧ . التفقه في الدين. بقلم: الشيخ طلال الحسن
١٨ . التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية
١٩ . مفهوم الشفاعة في القرآن. بقلم: محمد جواد الزبيدي.
٢٠ . التوبة .. دراسة في شروطها وآثارها.
٢١ . مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. بقلم: الشيخ محمد جواد الزبيدي.
٢٢ . مقدمة في علم الأخلاق.
وقد جمعت الكتب (١٩ ـ ٢٢) في كتاب مستقلّ بعنوان:
٢٣ . (في ظلال العقيدة والأخلاق)
٢٤ . الإعجاز بين النظرية والتطبيق. بقلم: محمود الجياشي.
٢٥ . لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهي).
٢٦ . القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: الشيخ محمود نعمة

الجيّاشي.
٢٧. الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: محمود الجيّاشي.
٢٨. العرفان الشيعي. رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة. بقلم: الشيخ خليل رزق.
٢٩. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الاسلامي. بقلم: الشيخ خليل رزق
٣٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر). في أربعة أجزاء، بقلم: علاء السالم.
٣١. مدخل إلى الإمامة.
٣٢. الثابت والمتغير في المعرفة الدينية. بقلم: الدكتور علي العليّ.
٣٣. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ). الجزء الأول. بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
٣٤. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
٣٥. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي.
٣٧. فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة

المتعالية. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٨. المُثُل الإلهيّة.. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.

٣٩. شرح نهاية الحكمة.. الإلهيات بالمعنى الأخص. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي. (جزءان).

٤٠. اللباب في تفسير الكتاب (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).

٤١. كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج. إعداد الدكتور حميد مجيد هدّو.

٤٢. المعاد؛ رؤية قرآنيّة. بقلم الشيخ خليل رزق. (جزءان)

٤٣. المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري. بقلم الدكتور طلال الحسن.

٤٤. المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري. بقلم الدكتور طلال الحسن.

وتم ـ بتوفيق الله تعالى ـ طبع العناوين الخمسة والعشرين الأولى من هذه الكتب في دورة من (٢٥) مجلدا، في «دار فراقد للطباعة والنشر» بقم المقدسة، سنة ٢٠٠٧م / ١٤٢٨ هـ تحت عنوان: آثار العلامة الحيدري.